

<36611701730014

Dieses Journal (3 Bde) erhielt 1795. den neuen Vorsatz-Titel: Repertorium der philosoph. Literatur v. 1794-5. mit Hume's Bildniß.

Philosophisches Journal

in Gesellschaft
mit mehreren Gelehrten
herausgegeben
von

Johann Heinrich Abicht,
Dr. und Prof. der Philosophie.

δοκιμαζετε τα πνευματα, εἰ ἐκ τȣ Θεȣ ἐϛιν.

Erster Band.

1794.

Erlangen,
in der Waltherschen Buchhandlung.

Nachricht.

Wir haben in der Anzeige dieses Journals versprochen, unsre Leser mit der neuesten gesammten Litteratur der Philosophie, und dadurch mit den Fortschritten der Kultur dieser Wissenschaft, frühzeitiger und vollständiger bekannt zu machen, als sie es von andern litterarischen Blättern, welche entweder einen zu engen oder zu weit umfassenden Plan haben, erwarten können.

Auch haben wir uns anheischig gemacht, die Beurteilung philosophischer Schriften und ihres Werthes nicht nach einem neuen oder alten Systeme, sondern blos nach den logischen Regeln einer wahren Kritik abzufaßen, um dadurch dem Untersuchungsgeiste und dem Reiche der Wahrheit allen uns möglichen Vorschub zu thun. Unsre Recensionen werden wir so einrichten, daß unsre Leser das wichtigste und wißenswürdigste der neuesten

)(

philosophischen Schriften im Auszuge, und wo es möglich ist, mit den eignen Worten der Verfaßer, erhalten.

Damit wir diese Absichten erreichen können, müssen wir jährlich 3 Bändchen, jedes 20 bis 24 Bogen stark, liefern, so daß wir sie in Heften, jedes wenigstens zu 5 Bogen gerechnet, monatlich versenden.

Jedem Hefte wollen wir ein Intelligenzblatt beyfügen, in welchem, außer den die Philosophie, ihr Schiksal, und ihre Bearbeiter betreffenden neuen Ereignißen, eine kurze Anzeige der Englischen und Französischen neuesten philosophischen Produkte geliefert werden soll.

Auch soll in jedem Bändchen eine Abhandlung über einen allgemein intereßanten Gegenstand der Philosophie vorkommen.

Zu dieser Anzeige merken wir noch an,

1) daß wir auch, um in der Angabe der neuesten Litteratur der Philosophie wirklich vollständig zu seyn, die in deutschen Magazinen, Journalen, und Bibliotheken zerstreut vorkommenden philosophischen Abhandlungen anzeigen wollen, so wie wir es mit den Schriften, welche ganz der Philosophie gewidmet sind, zu halten gewilligt sind. Unsre

Leser sind mit uns vielleicht schon überzeugt, daß dergleichen Abhandlungen für die Philosophie bisweilen mehr Gewinn, als manche voluminöse Bücher ausgeben.

Die Journale, Magazine und Bibliotheken, die wir zu dem Ende benuzen werden, sind folgende:

1) Deutsche Monatsschrift, von Hrn. Rect. Fischer herausgegeben. Berlin.

2) Berliner Monatsschrift, von Hrn. Biester herausgegeben. Berlin.

3) Deutsches Magazin, von Hrn. Prof. von Eggers in Kopenhagen herausgegeben. Altona.

4) Neuer deutscher Merkur, von Hrn. Hofr. Wieland herausgegeben. Weimar und Leipzig.

5) Genius der Zeit, von Hrn. Hennings herausgegeben. Altona.

6) Urania, von Hrn. Ewald herausgegeben. Hannover.

7) Hannöverisches Magazin. Hannover.

8) Thalia, von Hrn. Rath Schiller herausgegeben. Leipzig.

9) Bibliothek der schönen Wißenschaften, von Hrn. Kreißsteuereinnehmer Weiße herausgegeben. Leipzig.

)(2

10) Journal für Gemeingeist. Berlin.

11) Apollo, von Hrn. Prof. Meißner herausgegeben. Prag.

12) Olla Potrida. Berlin.

13) Englische Blätter, von Hrn. Legat. Sekr. Schubart herausgegeben. Erlangen.

14) Bragur, von Hrn. Doct. und Konr. Gräter. Leipzig.

Wir führen diese periodischen Schriften deswegen an, damit uns unsre Leser, wenn wir etwa eine und andre zu jenem Zweke brauchbare übersehen haben sollten, gütigst damit bekannt machen mögen.

2) Daß wir einen Versuch machen wollen, in einer besondern Abhandlung, welche in das lezte Heft des dritten Bändchens eingerükt werden soll, unsern Lesern eine kurze Uebersicht von dem Neuen und Denkwürdigen, das die Philosophie in unserm litterarischen Jahre erhalten hat, von welchem Werthe es übrigens seyn mag, mitzutheilen. Ueber die Nüzlichkeit dieses Unternehmens brauchen wir uns, ohne ein Mißtrauen in die Einsichten unsrer Leser zu sezen, nicht weiter zu erklären.

Nachricht.

Da es uns darum zu thun war, die Anzeige der zerstreut vorkommenden Abhandlungen mit den Jänner-Stüken dieses Jahres anzufangen; so haben wir, um die Lese für die folgenden Hefte nicht zu groß werden zu laßen, schon mit dem April das erste Stük herausgeben wollen. Allein dieses Heft mit blosen Anzeigen solcher Abhandlungen anzufüllen, schien uns auch nicht räthlich; daher wir auch einige Recensionen über Bücher, welche in der vorigen Herbstmeße herausgekommen sind, mit eingerükt haben. Daß einige derselben etwas weitläufig ausgefallen sind, und die bestimmte Bogenzahl eines Stükes vermehrt haben, werden die Leser, da wir diesem Hefte den nämlichen Preiß wie den andern geben, nicht mißbilligen. Mit dem nächsten Stüke des Junius werden wir aber nur Schriften, welche von der Ostermeße 1794. an gerechnet herauskommen, anzeigen und beurteilen, damit wir uns im Stande sehen, unser gethanes Versprechen, nämlich die gesammte n e u e s t e L i t t e r a t u r der P h i l o s o p h i e, und zwar i n d e m J a h r e i h r e r E r s c h e i n u n g selbst, unsern Lesern bekannt zu machen, pünktlich in Erfüllung zu bringen.

Nachricht.

Wir glauben die Versicherung nicht nöthig zu haben, daß uns vorzüglich Wahrheitsliebe und der Wunsch nach dem Besize und glüklichen Fortgange einer wahrhaft wohlthätigen Philosophie zu diesem Unternehmen bewogen habe; weil wir zuversichtlich hoffen, daß die Leser aus unsern unpartheyischen und gründlichen Prüfungen, und aus der treuen Angabe des Innhalts der von uns angezeigten Schriften dieß von selbst abnehmen werden.

Der Herausgeber.

Des

Philosophischen Journals

Ersten Bandes

Erstes Heft.

Von der Wahrheit.

Eine philosophische Abhandlung.

Wenn man den Beweisen nachgeht, wodurch in der Kantischen Schule der menschlichen Erkenntnißkraft die Möglichkeit, eine reale Wahrheit metaphysischer Erkenntnisse zu erreichen, abgesprochen, und eine Wahrheit unsrer Gefühle für etwas ungereimtes erklärt wird. Wenn man weiterhin auf die Art, wie der ohnlängst aufgestandne Aenesidem, einer der scharfsinnigsten Censoren der Philosophie unsrer Tage, die Gültigkeit der für untrüglich gehaltenen Beweise für die reale Wahrheit unsrer Erkenntnisse mit Erfolg, wie es scheint, bezweifelt. Wenn man endlich dem Streite, der wegen der Erkenntnißquelle unsrer praktischen Erkenntnisse zwischen Kantianern und Nichtkantianern geführt wird, und immer verwikelter zu werden beginnt, aufmerksam nachforscht; — so wird es mehr als wahrscheinlich,

daß die Hauptgründe der Fehlschlüße, Bezweiflungen und Streiterregenden Mißverständniße dieser Partheyen theils in einer Verkennung der Natur der Wahrheit, theils in einer Verwechselung der verschiedenen Arten von Wahrheit, und theils in der aus diesen beyden entspringenden Ungewißheit, woher wir uns der Wahrheit überhaupt, und einer jeden Art von Wahrheit insbesondre vergewissern können? wo nicht ausschließend, doch gewiß größtentheils zu suchen sind.

Ich will deswegen einen Versuch wagen, die Natur der Wahrheit, und die Arten derselben, so weit es die Grenzen einer Abhandlung erlauben, auseinander zu sezen, und zugleich so viel möglich aus beyden die Quellen anzugeben, woraus eine und die andere Art von Wahrheit erkannt werden kann. — Wenigstens darf ich mir mit der Hofnung schmeicheln, daß man auf die Wichtigkeit des Gegenstandes meiner Untersuchung mehr aufmerksam werden, und durch sie bewogen den etwanigen Fehlern meines Versuchs abhelfen werde. —

Die Wahrheit und ihr Wesen wird von denen sicherlich verkannt, die sie mit der Gewißheit und Ueberzeugung verwechseln, und sie und diese für einerley halten. Daß und wie beyde von einander unterschieden sind, kann ich meinen Lesern nur erst alsdann zeigen, wenn sie folgende Betrachtungen mit mir angestellt haben.

Wir finden in unsrer Seele Bewustsein und Vorstellungen; was noch außerdem? kann gegenwärtig dahin gestellt bleiben. — Das Bewustsein ist keine Vorstellung, und diese ist kein Bewustsein; aber von beyden haben wir Vorstellungen.

Unser Bewustsein wird durch die Vorstellungen in uns bestimmt so, daß es zu einem Bewustsein von so einem und keinem andern Vorgestellten wird. — Dasjenige, dessen wir uns auf diese Weise bewust werden, wird der Gegenstand oder das Objekt unsers Bewustseins, und auch der Gegenstand derjenigen Vorstellung, die unser Bewustsein von ihm bestimmt hat, genannt.

Die Vorstellung, welche unser Bewustsein bestimmt, ist unterschieden sowohl von dem Gegenstande derselben, für dessen Stellvertreter sie anzusehen ist, als auch von dem Bewustsein, welches durch sie bestimmt wird, und auch von dem Ich, in welchem sie und das Bewustsein gleichsam haftet.

Sowohl einer Vorstellung, als auch dem Bewustsein in uns kann eine unveränderliche Bestimmtheit zukommen. Ich will sagen, es können Vorstellungen in uns erscheinen, die sich schlechterdings nicht ändern lassen, sondern sich dem Bewustsein als unveränderlich so bestimmte Vorstel-

lungen aufdringen. Ein gleiches gilt auch von dem Bewustsein. Es ist zuweilen unveränderlich bestimmt, ein solches und kein anders von einem solchen und keinem andern Gegenstande zu seyn, z. B. das Bewustsein von dem Dasein der Vorstellungen in mir.

Allein, die unveränderliche Bestimmtheit einer Vorstellung ist nicht die unveränderliche Bestimmtheit des Bewustseins; und auch umgekehrt.

Gewißheit heist die unveränderliche Bestimmtheit des Bewustseins. — Ich bin gewiß, daß Etwas so und so beschaffen ist, will nichts anders sagen als, mein Bewustsein von dem so beschaffenen Etwas ist unveränderlich bestimmt, das zu seyn und kein anders. — Die Gewißheit kommt nur unserm Bewustsein zu; aber nicht unsern Vorstellungen, und auch nicht den Gegenständen unsers Bewustseins und unsrer Vorstellungen.

Wenn wir nun fragen: woher unserm Bewustsein diese Gewißheit und unveränderliche Bestimmtheit komme? so fragen wir nach den Bestimmungsgründen des Bewustseins.

Der unmittelbare Bestimmungsgrund unsers Bewustseins von einem Gegenstande ist, wie vorhin schon angedeutet wurde, jederzeit ein Begriff und seine Bestimmtheit. — Die mittelbaren Bestimmungsgründe unsers

Bewustseins sind also die Bestimmungsgründe unsrer Vorstellungen als der unmittelbaren Bestimmungsgründe unsers Bewustseins. Diese mittelbaren Bestimmungsgründe unsers Bewustseins sehen wir an als Zeugen der unveränderlichen Bestimmtheit des Bewustseins, d. h. der Gewißheit. Ist die Gewißheit unsers Bewustseins nun eine solche, für die wir uns durch sich selbst sprechende Zeugen und mittelbare durch sich selbst bestimmende Bestimmungsgründe anführen können; so wird eine solche Gewißheit eine überzeugte, oder eine Ueberzeugung genannt.

Von einer dergleichen Gewißheit muß die absolute Gewißheit des Bewustseins genau unterschieden werden. Für diese leztre können wir keine Zeugen und mittelbaren Bestimmungsgründe aufführen; nur ein Begriff und seine Bestimmtheit ist der durch sich selbst bestimmende Bestimmungsgrund desselben. Unsre Gewißheit von der Unveränderlichkeit des Sazes: was so ist, ist so, und von dem Bestimmungsgrunde desselben, hängt blos von dem Saze und von seiner unveränderlichen Bestimmtheit selbst ab.

Daraus leuchtet indessen so viel ein:

1) Daß alle unsre Ueberzeugung endlich von der absoluten Gewißheit von einem und dem andern Saze abhänge;

2) daß folglich alle Ueberzeugung, wenn sie anders wahre Ueberzeugung seyn soll, auf eine solche absolute Gewißheit, als auf einen lezten Ueberzeugungsgrund für uns, zurükgeführt werden müsse.

Welche, und wie viel Säze giebt es nun wohl, welche unser Bewustsein zur absoluten Gewißheit unmittelbar bestimmen können? An ihnen und ihrer Vollständigkeit muß der Philosophie offenbar alles gelegen seyn; denn sie machen zusammen das einzig gültige Fundament der Philosophie aus.

Ich sprach eben von wahrer Ueberzeugung. Giebt es auch eine Wahrheit der Ueberzeugung? Was ist Wahrheit überhaupt?

Wir können uns die Gewißheit, eben so auch die Vorstellungen in uns, als so etwas denken, dessen unveränderliche Bestimmtheit von etwas anderm, welches der Bestimmungs- oder Bewährungsgrund genannt wird, abhängt. — Der Begriff, den ich von dem Bewustsein in mir habe, hat unveränderliche Bestimmtheit, nämlich ein Begriff vom Bewustsein in mir und von nichts anderm zu seyn. Diese Bestimmtheit des Begriffs sehe ich an als abhängig und bewirkt durch seinen Gegenstand, nämlich durch das Bewustsein in mir, als durch seinen Bestimmungs- oder Bewährungsgrund.

Der Kausalzusammenhang, welcher zwischen einem Bestimmten in mir (z. B. zwischen Vorstellungen) und seinem durch sich selbst bestimmenden Bestimmungsgrunde statt findet, — oder: die Abhängigkeit eines Bestimmten in mir von seinem durch sich selbst Bestimmenden, ist Wahrheit überhaupt. — Ich fodre also zur Wahrheit ein durch sich selbst bestimmendes Etwas, oder einen absoluten Bestimmungsgrund; und dieß zwar aus dem Grunde, weil das Bestimmtsein, z. B. eines Begriffs, durch ein nicht durch sich selbst Bestimmendes noch kein unveränderliches Bestimmtsein des Begriffs, welches zur Wahrheit doch unnachläßig erfoderlich ist, seyn würde.

Daraus sieht man

1. daß Wahrheit bey weitem noch nicht Gewißheit und Ueberzeugung sey. Wo Wahrheit ist, da ist noch keine Gewißheit; wir können eine Gewißheit von der Wahrheit selbst haben, d. h. wir können ein unveränderlich bestimmtes Bewustsein von der unveränderlichen Bestimmtheit, z. B. eines Begriffs, durch einen durch sich selbst bestimmenden Bestimmungsgrund besitzen.

2. Auch bemerkt man aus dem, was Wahrheit überhaupt ist, nun leicht, daß Wahrheit auch einer Gewißheit zukommen könne. — Es läßt sich denken, daß unser Bewustsein, welches wir

von einem Gegenstande und seinen Beschaffenheiten haben, sich durch Bestimmungsgründe so unveränderlich bestimmt ankündigt, daß wir uns, so lange wir diese Bestimmungsgründe und ihren Werth noch nicht erprüft haben, bewogen sehen, unser Bewustsein durch diese Bestimmungsgründe als unveränderlich bestimmt, d. h. als Ueberzeugung und Gewißheit anzunehmen. Eine solche Gewißheit würde aber eine falsche Ueberzeugung seyn, so wie sich fände, daß sie von unrichtigen nicht durch sich selbst bestimmenden Bestimmungsgründen abhänge. So kann unsre Ueberzeugung von der Schwere des Feuers eine falsche Ueberzeugung seyn, indem sie vielleicht nur blos von dem logischen Bestimmungsgrunde, alle Körper sind schwer, welcher vielleicht keine reale Wahrheit und unveränderliche Bestimmtheit hat, abhängt. So wie aber unser Bewustsein durch Gründe bestimmt wäre, von deren unveränderlicher Bestimmtheit wir eine absolute Gewißheit haben; so würde die davon abhängige Bestimmtheit unsers Bewustseins in der That unveränderlich, und eine wahre Ueberzeugung seyn, weil eine dergleichen Bestimmtheit von Bestimmungsgründen, die durch sich selbst bestimmen, abhängig wäre.

Um die Natur der Wahrheit deutlich einzusehen, müssen noch dreyerley Punkte genau unterschieden werden. Wir wollen sie an dem Begriffe von einem schweren Körper aufsuchen. Bey die-

sem Begriffe bemerken wir erstlich eine Bestimmtheit desselben; zweytens einen Grund dieser Bestimmtheit, einen Bestimmungsgrund desselben; drittens eine mit ihm verbundene Bestimmtheit oder Gewißheit des Bewustseins, und viertens einen Bestimmungsgrund dieser Gewißheit.

Jener Bestimmungsgrund des Begriffs nun kann

1. dasjenige genannt werden, was durch sich selbst den Begriff bestimmt, z. B. der Gegenstand des Begriffs; aber auch

2. die Erkenntniß von dem durch sich selbst meinen Begriff Bestimmenden, z. B. die Erkenntniß von dem Gegenstande des Begriffs.

Nur dieser zweyte Bestimmungsgrund eines Begriffs wird Beweisgrund desselben genannt. Den ersten nennen wir füglich den realen Bestimmungsgrund; den zweyten aber, den Beweisgrund des Begriffs, den logischen Bestimmungsgrund.

Wenn ich eben den Gegenstand des Begriffs von einem schweren Körper einen realen Bestimmungsgrund nannte, so geschah es blos noch Beyspielsweise. Ich wollte damit gar nicht behaupten, daß der Gegenstand eines Begriffs der einzige reale Bestimmungsgrund sey und seyn könne; denn auch derjenige Bestim-

mungsgrund des **Begriffs**, welcher in dem **erkennenden Wesen** selbst **verborgen liegt**, muß **unter** die **realen Bestimmungsgründe** gezehlt werden, wenn anders der Unterschied zwischen **realen Bestimmungsgründen**, die **keine Erkenntnisse** sind, und **logischen Bestimmungsgründen**, welche **nur Erkenntnisse** in **uns** sind, gehalten werden soll, wie er denn, da er seine Richtigkeit hat, wohl festgehalten werden muß.

Anm. Der reale Bestimmungsgrund einer Vorstellung, der in unsrer Seele liegt, kann füglich der **reale subjektive**, hingegen der reale Bestimmungsgrund, der in einem Gegenstande liegt, der **reale objektive** Bestimmungsgrund einer Vorstellung genannt werden. Von jenem, ihn allein genommen, kommt der **reale innre** oder **subjektive**, von dem andern aber, die **reale äußre** oder **objektive Wahrheit** unsrer Vorstellungen her.

Mit diesen zweyerley Bestimmungsgründen eines Begriffs, nämlich mit dem realen und logischen, dürfen wir nun

3. den **Bestimmungsgrund der Gewißheit** nicht verwechseln. — Wenn wir uns fragen: wodurch ist unser **Bewußtsein** von dem Bestimmungsgrunde eines Begriffs und von seiner unveränderlichen Bestimmtheit so unveränderlich und zur Gewißheit geworden? so verlangen wir den Be-

stimmungsgrund unsrer Gewißheit von dem Bestimmungsgrunde eines Begriffs zu wissen. Wir können, wenn wir keinen Zirkel im Ableiten begehen wollen, auf keine Weise damit anfangen, zu sagen: Der Bestimmungsgrund der Gewißheit von dem Bestimmungsgrunde eines Begriffs ist dieser Bestimmungsgrund des Begriffs selbst; sondern wir müssen ihn zunächst in etwas anderm suchen. Wenn ich z. B. Gewißheit hätte, daß es eine Vorstellung von Etwas in mir gebe, und daß diese Vorstellung, als der Gegenstand meiner Gewißheit, der Bestimmungsgrund des Begriffs, den ich von ihm habe, selbst sey; und ich wollte nun untersuchen, was mein Bewustsein so unveränderlich bestimmt habe, zu seyn ein unveränderliches Bewustsein von der Vorstellung in mir als einem Bestimmungsgrunde meines Begriffs von ihr? so könnte ich mich keineswegs auf diese Vorstellung, ich meyne auf den Gegenstand meines Begriffs, als auf einen unmittelbaren Bestimmungsgrund meines Bewustseins von ihr berufen. Denn ich weiß nur, daß mein Bewustsein von einem Gegenstande durch den Begriff, mit welchem ich mir den Gegenstand vorstelle, bestimmt wird. Ich kann also, wenn ich den unmittelbaren Bestimmungsgrund meines Bewustseins aufsuchen will, mich zunächst nur an den Begriff von einem Gegenstande halten, und in ihm jenen Bestimmungsgrund meines Bewustseins (wo nicht ganz, doch wenigstens zum Theil) erforschen;

nicht aber in dem Gegenstande des Begriffs. Nach allem Nachsuchen des Grundes der Bestimmtheit unsers Bewustseins von einem Gegenstande werden wir uns also genöthigt sehen, dabey stehen zu bleiben, daß wir sagen: Der Begriff, den ich von einem Gegenstande habe, bestimmt mein Bewustsein von ihm und seinem Gegenstande durch sich selbst und durch seine unveränderliche Bestimmtheit, d. h. er selbst vergewissert mich von seiner Wahrheit und von seinem Gegenstande als von seinem Wahrheitsgrunde.

Es geschieht nun nicht selten, daß man vorgiebt: man könne keine reale objektive Wahrheit eines Begriffs, d. h. keine unveränderliche Bestimmtheit desselben durch seinen Gegenstand als seinen Bestimmungsgrund, erlangen alsdann, wenn man gezeigt hat, daß wir außer dem Begriffe, den wir von einem Gegenstande haben, keine andre und besondre reale Erkenntniß von seinem Gegenstande, als von seinem Bestimmungsgrunde, aufweisen können. Das ist aber eine ganz falsche Behauptung. Die reale objektive Wahrheit eines Begriffs, d. h. seine Bestimmtheit durch seinen Gegenstand, kann mit dem Begriffe in uns zugleich gegeben und vorhanden seyn; ich meyne, seine objektivreale Wahrheit und das Dasein derselben hängt nicht ab von einer besondern Erkenntniß des Gegenstandes als eines Bestimmungsgrundes meines Begriffs, den ich von ihm habe. Man verwechselt in

einer solchen Behauptung die Einsicht der Gewißheit von der objektivrealen Wahrheit eines Begriffs mit der objektivrealen Wahrheit desselben. Die reale Wahrheit des Begriffs kann mit diesem Begriffe in uns, wie gesagt, schon gegeben seyn; aber mit ihm ist noch nicht die Einsicht der Gewißheit seiner realen Wahrheit in uns vorhanden. Allein diese Einsicht der Gewißheit seiner objektivrealen Bestimmtheit, welche in dem Anerkennen des Bestimmungsgrundes unsers Bewustseins besteht, hängt nicht ab von einer besondern Erkenntniß des Gegenstandes meines Begriffs, den ich von ihm habe. Denn weder diese Erkenntniß, noch sein Gegenstand, ist der unmittelbare Bestimmungsgrund meines Bewustseins; ein solcher Bestimmungsgrund kann nur der Begriff seyn, den ich von dem Gegenstande habe.

Wenn also Aenesidem seine Zweifel über die reale objektive Wahrheit unsrer Begriffe darauf baut, daß eine solche Wahrheit eine besondre schon wahre Erkenntniß von dem Gegenstande des Begriffs (als von seinem Bestimmungsgrunde) voraussetze; so hat er auf keinen festen Grund gebaut. Denn, wie gesagt, weder die reale Wahrheit eines Begriffs, noch auch unsre Gewißheit von derselben beruht auf einer solchen besondern, von jenem Begriffe verschiedenen, wahren Erkenntniß des Gegenstandes. — Die nähere Beleuchtung der Aenesidemischen Zweifel verspare ich auf einen andern Ort.

So viel von der Wahrheit überhaupt, von dem Unterschiede, der zwischen Wahrheit und Gewißheit (auch Ueberzeugung) statt findet, und von der Wahrheit der Vorstellungen und ihrem Unterschiede von der Wahrheit der Ueberzeugung. Vorstellungen heist also, Wahrheit haben, sie sind durch etwas anders, das ihr Bestimmungsgrund ist, unveränderlich bestimmt, solche Vorstellungen zu seyn und keine andern. Eine Ueberzeugung und Gewißheit heist wahr: unser Bewustsein und seine Bestimmtheit ist durch einen Bestimmungsgrund unveränderlich.

Die unveränderliche Bestimmtheit durch Bestimmungsgründe, d. i. die Wahrheit, kann nun nicht blos Vorstellungen, nicht blos unserm Bewustsein, sondern auch den Gefühlen in uns zukommen. Wovon die Wahrheit unsrer Gefühle aber namentlich abhänge? und wovon die wahre Gewißheit von der Wahrheit unsrer Gefühle? kann noch nicht gezeigt werden; nur einiges zur Einleitung dienliches will ich hier mit einfließen laßen.

Unsre Vorstellungen, denen Wahrheit zukommen kann, können nun seyn entweder

1) theoretische, d. h. zum blosen Erkennen der Gegenstände dienende Vorstellungen; — oder

2) rührende, wenn man will ästhetische, d. i. zum Erzeugen unsrer Gefühle dienende Vorstellungen; — oder

3) praktische, d. i. zum Regieren und Lenken unsers Willens dienende, Vorstellungen.

Den theoretischen Vorstellungen kommt eine theoretische, den rührenden eine ästhetische, und den praktischen eine praktische Wahrheit zu. — Vielleicht aber sind die Bestimmungen: Wahrheit theoretischer, Wahrheit rührender, und Wahrheit praktischer Vorstellungen richtiger; weil sie nicht so zweydeutig sind wie die obigen. — Der enge Raum dieser Abhandlung erlaubt keine nähere Erklärung über solche Wortbestimmungen.

1) Die Wahrheit theoretischer Vorstellungen ist also die unveränderliche Bestimmtheit derselben, welche von einem durch sich selbst sie bestimmenden Bestimmungsgrunde abhängt.

A. Es kann nun angenommen werden, daß dieser Bestimmungsgrund theoretischer Begriffe ausschließend unsre Erkenntnißkraft und ihre Natur oder unveränderliche Wirkungsart ist. Sind Begriffe blos durch diesen Bestimmungsgrund bestimmt, so kommt ihnen blos innre Wahrheit zu; sie sind alsdann wahre Gedanken von Gegenständen, aber noch keine wahren Erkenntnisse.

Anm. Die innre Wahrheit der Begriffe muß noch genau unterschieden werden von der logischen Wahrheit derselben. Die logische

Wahrheit eines Begriffs ist nämlich die Bestimmtheit desselben, in so fern sie von einer Erkenntniß eines Bestimmungsgrundes, der keine Erkenntniß ist, als von ihrem Bestimmungsgrunde abgeleitet wird. Wenn also die Bestimmtheit eines Begriffs von einer Erkenntniß, die wir von unsrer Erkenntnißnatur zu haben vorgeben, oder auch von einer Erkenntniß dieser und jener Gegenstände abgeleitet wird; so heist sie mit Recht eine logische Wahrheit des Begriffs. — Diesemnach läßt sich denken, erstlich eine logische innre Wahrheit, und zweytens, eine logische äußre (logische objektive) Wahrheit eines Begriffs. — Auch ist es eine unmittelbare Folge jenes Unterschieds, daß die logische Wahrheit der Begriffe nur unter der Voraussetzung gültig seyn könne, wenn die logischen Bestimmungsgründe derselben, d. h. wenn die Erkenntniße, entweder unsrer Erkenntnißnatur, oder der Gegenstände unsrer Begriffe, selbst reale Wahrheit haben.

B. Ferner läßt sich denken, daß der Bestimmungsgrund theoretischer Begriffe außer unsrer Erkenntnißkraft und ihrer Natur, also in den Gegenständen unsrer Begriffe, und in ihren Wirkungsarten liege. Wenn Begriffe durch solche

solche äußre Bestimmungsgründe unveränderliche Bestimmtheit erhalten haben, so kommt ihnen äußre oder objektivreale Wahrheit zu; sie sind alsdann wahre Erkenntniße, nicht blos wahre Gedanken. — Der logische Grundsaz: daß objektivreal wahre Begriffe auch innre Wahrheit (Gedenkbarkeit) haben müßen, läßt sich aus dem Gesagten leicht abnehmen. — Daß das Dasein der objektivrealen Wahrheit unsrer Begriffe von der Gewißheit, die wir von dieser Wahrheit haben können, und daß die äußern Bestimmungsgründe der objektivrealen Wahrheit unsrer Erkenntniße von dem Bestimmungsgrunde der Gewißheit, die wir von dieser Wahrheit und ihren äußern Bestimmungsgründen haben können, unterschieden werden, und daß man von der fehlenden Einsicht des Bestimmungsgrundes dieser Gewißheit nicht auf einen Mangel der objektivrealen Wahrheit unsrer Erkenntnisse und ihrer objektiven Bestimmungsgründe schließen dürfe, habe ich oben schon zu zeigen gesucht.

Die Erkenntniße, deren unveränderliche Bestimmtheit durch die von sich selbst bestimmenden Objekte wir objektivreale Wahrheit nennen, können nun seyn

a) metaphysische Erkenntniße, d. h. solche, die uns ein Nichtempfindbares (nicht blos ein Uebersinnliches, der Raum ist etwas sinn-

liches, und doch auch etwas Metaphysisches oder Nichtempfindbares) zu erkennen geben. Wenn dergleichen metaphysische Erkenntniße durch Objekte unveränderlich bestimmt sind, so haben sie objektivreale metaphysische Wahrheit.

Anm. Zum Dasein einer objektivrealen metaphysischen Wahrheit sind keinesweges metaphysische oder nichtempfindbare Gegenstände als Bestimmungsgründe unsrer Erkenntniße von ihnen erforderlich. Ich will sagen: in der unveränderlichen Bestimmtheit solcher Erkenntniße durch von sich selbst aus bestimmende Objekte liegt die Foderung, daß diese bestimmenden Objekte selbst etwas Nichtempfindbares seyn müßten, noch im geringsten nicht. Auch alsdann, wenn empfindbare Gegenstände z. B. das Empfindbare des Tisches, worauf ich schreibe, die durch sich selbst bestimmenden Bestimmungsgründe solcher metaphysischen Erkenntniße sind, z. B. der metaphysischen Erkenntniß von der Größe dieses Tisches, auch alsdann noch kommt diesen Erkenntnißen eine objektivreale Wahrheit, d. h. eine unveränderliche Bestimmtheit durch Objekte zu. Und unser Bewustsein kann durch solche, durch empfindbare Gegenstände unveränderlich bestimmte und objektivrealwahre Erkenntniße nicht minder unveränderlich bestimmt, d. h. Gewißheit werden.

Ich meyne, das hindre die unveränderliche Bestimmtheit unsers Bewüstseins oder unsre Gewißheit von der objektivrealen Wahrheit solcher Erkenntniße und von ihren objektiven Bestimmungsgründen nicht, daß sie durch empfindbare Gegenstände bestimmt und bewähret sind. — Wenn Herr Kant die objektivreale Wahrheit einer Verstandeserkenntniß, z. B. von der Größe eines sinnlichen Gegenstandes, welche Größe nun ohnstreitig etwas Nichtempfindbares und Metaphysisches ist, und auch wenn er die Gewißheit von dem Dasein der bestimmten Größe eines erfahrbaren Gegenstandes für unbezweifelt hält; so ist schwerlich einzusehen, warum er andern metaphysischen Erkenntnissen, und namentlich manchen von der Vernunft mitabhängigen Erkenntnißen, die objektivreale Wahrheit abspricht, da an ihnen die nämliche unveränderliche Bestimmtheit gegeben ist, wie sie an den metaphysischen Verstandeserkenntnißen vorkommt, nämlich eine unveränderliche Bestimmtheit derselben durch empfindbare Gegenstände. —

b) Oder die durch Objekte bestimmten Erkenntniße können solche seyn, mit denen wir ein Empfindbares oder Erfahrbares (welches man um des Gegensazes, ein Metaphysisches, willen ein

Physisches nennen kann) erkennen. Die von Objekten abhängige unveränderliche Bestimmtheit solcher Erkenntniße kann füglich eine objektivreale physische Wahrheit genannt werden.

Anm. 1. Eine objektivreale physische, eine objektivreale empirische oder erfahrbare Wahrheit. Ich wähle den ersten Ausdruck, weil er mir noch der schicklichste für die Sache, die damit bezeichnet werden soll, zu seyn scheint. Freylich kann auch er verleiten zu denken, als sey eine solche Wahrheit selbst etwas physisches, so wie etwa die andern Ausdrücke zu glauben veranlaßen können, als sey eine solche Wahrheit selbst etwas empirisches und erfahrbares. Doch man halte es mit den Ausdrüken und Namen wie man will; ich finde mich unfähig zu entscheiden, welcher von jenen Namen am fähigsten sey, den damit bezeichneten Begriff so rein und unvermischt, wie er oben angegeben worden ist, in den Lesern zu erweken.

Anm. 2. Aus der obigen Anmerkung (zu a.) ergiebt sich auch folgende Bemerkung bey dieser Art von Wahrheit: daß die objektivreale Wahrheit physischer Erkenntniße nicht etwa ausschliessend von dem Empfindbaren abhänge so, daß nur sie, nicht aber die metaphysische objektivreale Wahrheit durch etwas Ent-

pfindbares bestimmt werde. — Ueberhaupt läßt sich daraus, daß eine metaphysische objektivreale Wahrheit einer Erkenntniß von einem Nichtempfindbaren, und eine physische objektivreale Wahrheit einer Erkenntniß von einem Empfindbaren zukommt, nicht im geringsten abnehmen, ob das als ein Empfindbares vorkommende eines Gegenstandes, oder das als ein Nichtempfindbares vorkommende deßelben, der Bestimmungsgrund einer oder der andern Art von Wahrheit unsrer Erkenntniße sey? — Doch dabey darf ich mich nicht aufhalten.

Sowohl unsre metaphysischen, als auch unsre physischen Erkenntniße können endlich entweder

α) als solche angesehen werden, die uns das Empfindbare und Nichtempfindbare der Gegenstände so zu erkennen geben, wie es an den Gegenständen selbst bestehen mag. Solche Erkenntnisse wollen wir transcendentale (überschwengliche) nennen. Es lassen sich also transcendentale, physische und metaphysische Erkenntnisse denken. Nun angenommen, daß dergleichen Erkenntnisse eine solche unveränderliche Bestimmtheit durch die Gegenstände erhalten hätten, vermöge welcher sie sowohl das Empfindbare als das Nichtempfindbare der Gegenstände so zu erkennen gäben, wie es an den Gegenständen selbst bestehen mag; so würden wir die Wahrheit sol-

cher Erkenntnisse eine transcendentale, physische und metaphysische, objektivreale Wahrheit zu nennen berechtigt seyn. — Eine dergleichen Wahrheit würde also erfodern, daß die Gegenstände solche Bestimmungsgründe für uns seyn könnten, daß sie unsre Erkenntnisse zu treuesten Stellvertretern, zu treuesten Kopieen von ihnen formten, so daß wir durch die von ihnen bestimmten Erkenntnisse ihr Empfindbares sowohl, als auch ihr Nichtempfindbares, uns so vorstellen könnten, wie es an ihnen selbst bestehen mag. Und daß die Gegenstände solche Bestimmungsgründe unsrer Erkenntnisse werden können, würde voraussezen, daß sie, die Gegenstände, alleinige Bestimmnngsgründe unsrer Erkenntnisse (also nicht in Gesellschaft mit den in unsrer Erkenntnißkraft liegenden Bestimmungsgründen wirkende und bestimmende Gründe) werden könnten.

Anm. Es ist eine nicht unwichtige Frage: ob sich die Kantische Schule nicht einer Verwechslung der metaphysischen objektivrealen Wahrheit mit dieser transcendentalen objektiv-realen Wahrheit unsrer Erkenntnisse habe zu Schulden kommen lassen? — Man wird aber bald finden, daß es leicht geschehen sey, das Nichtempfindbare der Gegenstände mit dem Transcendentalen oder An-sich-bestehenden derselben für einerley zu halten. —

β) Oder unsre physischen und metaphysischen Erkenntnisse können als solche betrachtet werden, welche uns das Empfindbare und Nichtempfindbare der Gegenstände so zu erkennen geben, wie es uns erscheinen, wie es für uns an den Gegenständen bestehen kann. Es läßt sich nämlich denken, daß die Gegenstände unsre Erkenntnisse nur so, obgleich auch unveränderlich, bestimmen können, daß sie sich unserm Bewustsein als blose Repräsentanten des Empfind- und nicht Empfindbaren der Gegenstände, so wie es in Beziehung auf uns besteht, ankündigen, und uns vergewissern, daß ihr Empfind- und Nichtempfindbares für uns so und nicht anders bestehe. Das läßt sich unter der Voraussezung denken, wenn die Gegenstände unsre Erkenntnisse nur **vermittelst unsrer Erkenntnißkraft und ihrer eigenthümlichen Wirkungsart** unveränderlich bestimmen können, mit welcher Voraussezung zugleich gesagt ist, daß nicht blos die Gegenstände, sondern auch unsre Erkenntnißkraft und ihre Natur an die Bestimmung unsrer Erkenntnisse Hand angelegt habe. Durch diese subjektive Beyhülfe der Erkenntnißbestimmung würde aber der Antheil, den die Gegenstände daran haben, auf keine Weise aufgehoben, d. h. eine solche zweyfach abhängige Wahrheit unsrer Erkenntnisse bliebe denn doch noch eine objekte reale Wahrheit. — Die unveränderliche durch die Gegenstände nur mitbewirkte Bestimmtheit unsrer

(sowohl physischen als metaphysischen) Erkenntnisse des Empfind- und Nichtempfindbaren der Gegenstände, so wie es für uns an ihnen besteht, wollen wir eine immanente (physisch und metaphysische) objektivreale Wahrheit unsrer Erkenntnisse nennen.

Anm. Die Benennungen, transcendentale und immanente objektivreale Wahrheit unsrer Erkenntnisse, hat die vorläufige Annahme zum Grunde, daß die objektivreale Wahrheit, die wir eine transcendentale nannten, etwas unser Vermögen übersteigendes, die immanente objektivreale Wahrheit hingegen eine solche sey, die innerhalb unsers Erkenntnißvermögens liege.

Der Unterschied zwischen der materialen und formalen Wahrheit, davon jene die unveränderliche Bestimmtheit einer Vorstellung, mit welcher wir uns etwas Verbindbares (Stoff, Materie) vorstellen, und diese, die formale Wahrheit, die unveränderliche Bestimmtheit der Vorstellungen ist, mit denen wir uns die Verbindungs- und Verhältnißarten des Stoffs vorstellen, ist aus der allgemeinen Logik schon hinlänglich bekannt.

Wie und wodurch wir uns einer und der andern Art von Wahrheit vergewissern können? oder, wo sich die Bestimmungsgründe unsers Bewußtseins, wel-

ches wir von dem Dasein der einen und der andern Art von Wahrheit haben mögen, aufsuchen lassen? und welche Bestimmungsgründe das wohl seyn mögen? gehört nicht in diese Untersuchung, sondern in eine andre, nämlich in jene von der Gewißheit und Ueberzeugung und von deren Quellen und Bestimmungsgründen. Diese Bestimmungsgründe (der Gewißheit) sind, und können vielleicht nur subjektiv seyn. Wäre dieß; so folgt noch keinesweges, daß deshalben auch die Bestimmungsgründe der verschiedenen Arten von Wahrheit unsrer Erkenntnisse blos subjektiv sind und seyn müssen. — Ich wiederhohle diese Bemerkung gerne, weil ich glaube gefunden zu haben, daß sie zum Nachtheil der guten Sache der Philosophie nur zu oft übersehen wird.

Ich würde die Grenzen des Raums, der für eine Abhandlung in diesen Blättern bestimmt seyn kann, überschreiten, wenn ich mich, auch nur in eine solche genaue Untersuchung, wie ich sie der Wahrheit theoretischer Vorstellungen gewidmet habe, über die Wahrheit rührender und praktischer Gedanken einlassen wollte. Der zu der leztern Art von Untersuchung zusammenlauffenden Betrachtungen sind so viele und so wichtige, daß es wohl der Mühe werth ist, sie besonders vorzunehmen. Ich seze deswegen zum Beschluße nur die allgemeinen Begriffe dieser Arten von Wahrheit als Veranlassungsgründe zu eignem weitern Forschen meiner Leser auseinander.

2. Die Wahrheit rührender Gedanken besteht nicht blos in einer Bestimmtheit der Gedanken, wodurch sie fähig sind, Gefühle in uns zu erwecken. Denn eine solche Bestimmtheit würde dergleichen Gedanken nur zu wahrhaft rührenden, aber noch nicht zu wahren rührenden Gedanken machen. Zu ihrer Wahrheit wird eben so, wie bey den theoretischen Begriffen, ein außer ihnen liegender durch sich selbst wirkender Bestimmungsgrund derselben erfodert. Von diesem Bestimmungsgrunde läßt sich aber gegenwärtig nur so viel sagen: Daß er ein durch sich selbst bestimmender Grund seyn müsse, wenn von ihm Wahrheit, d. h. unveränderliche Bestimmtheit rührender Gedanken, erwartet werden soll. Ob es nun dergleichen Bestimmungsgründe überhaupt gebe? ob sie blos in der Natur der Seele, oder auch ausser derselben zu finden seyn mögen? ich meyne, ob die menschliche Seele ausschliessend die durch sich selbst bestimmenden und unveränderlichen Gegenstände rührender Vorstellungen aufstelle? oder ob auch dergleichen Gegenstände ausser ihr liegen? sind ohnstreitig sehr wichtige, aber von gegenwärtiger Untersuchung abliegende Fragen. Daß die Wahrheit rührender Gedanken auf die von ihnen abhängigen Gefühle übergehe, und auf diese Weise eine Beurteilung der Wahrheit unsrer Gefühle möglich werde, ergiebt sich von selbst, so bald einmal das Dasein rührender Gedanken erwiesen worden ist. —

Die Wahrheit praktischer Vorstellungen besteht auch nicht in ihrer Bestimmtheit, welche sie zum Regieren und Lenken des Willens fähig macht: denn diese Bestimmtheit macht sie blos zu wahrhaft praktischen Vorstellungen; sondern in einer unveränderlichen Bestimmtheit derselben, welche von Willensgegenständen, die unveränderlich durch sich selbst bestimmen können, abhängig ist.

Um also diese praktische Wahrheit näher zu untersuchen, wird nöthig seyn, auszumachen:

1. Was ein Willensgegenstand überhaupt seyn könne? Diese Aufgabe kann, nach meiner Ueberzeugung, ganz allein aus der richtigen Erkenntniß unsrer Willensnatur aufgelöst werden;

2. ob, und wo es solche Willensgegenstände gebe, welche durch sich selbst und unveränderlich unsre praktischen Gedanken bestimmen können? ob unsre Seele dergleichen Gegenstände aufstelle? ob sie allein und ausschließend? oder ob auch mehrere außer ihr liegen? — Diese Fragen sezen, wenn sie befriedigend beantwortet werden sollen, die Auflösung jenes ersten Problems, was nämlich ein Willensgegenstand überhaupt seyn könne? offenbar schon voraus.

Anm. Auch bey der Wahrheit rührender und praktischer Gedanken muß die Bemerkung nicht

außer Acht gelaßen werden: daß die Bestimmungsgründe dieser Arten von Wahrheit nicht mit den unmittelbaren Bestimmungsgründen unsers Bewußtseins von der Wahrheit solcher rührenden und praktischen Begriffe, und von ihren Bestimmungsgründen verwechselt werden dürfen. Durch diese leztern Gründe werden wir gewiß und überzeugt, daß ein und andrer unsrer praktischen Begriffe wahr, und daß sie durch diese und iene Gegenstände, als durch ihre unveränderlichen von sich selbst aus bestimmenden Bestimmungsgründe bestimmt sind.

Untersuchung der Frage: ob die Aufklärung Revolutionen befördere?

(Deutsche Monatsschr. Jän. 1794.)

Viele bejahen diese Frage; und der neuerliche Aufstand eines Volks, welches man für aufgeklärt zu halten gewohnt ist, scheint ihre Behauptung bestätigen zu wollen. Viele sollen sie, nicht um der Wahrheit willen, sondern aus andern Absichten bejahen; viele meynen es aber mit ihrer Behauptung ernstlich. Da man sich unter der Aufklärung bald dieß bald jenes denkt; so darf man sich nicht wundern, daß einige sie für einzelne Menschen zuträglich, andre hingegen für allgemeinschädlich halten. Auch ist es sehr begreiflich, warum gemeiniglich diejenigen, die in Kenntnißen zurüke sind, den leztern nachsprechen. Diese Meynung ist unter den jezigen Umständen sehr gefährlich; denn man ist geneigt, ihr gemäs zu handeln. Dabey ist man aber in Gefahr, nicht allein der Wahrheit zu schaden, sondern auch eine Revolution selbst vorzubereiten, indem man sie verhüten will.

Menschen aufklären heist nämlich, ihnen richtige Begriffe von allen dem, was Beziehung auf

ihre (wahre) Wohlfarth hat, theils mittheilen, theils sie durch Uebung im Nachdenken in den Stand sezen, sich dergleichen selbst zu verschaffen. (Auf diesen edeln Begriff leitet der Ausdruk Aufklärung wohl nicht von selbst; diejenigen, welche ihn zuerst gebrauchten, und ohnstreitig etwas ehrenvolles damit bezeichnen wollten, scheinen der Meynung gewesen zu seyn, als sey Klarheit unsrer Gedanken schon Wahrheit, und jede Wahrheit, von andern Wahrheiten abgerißen oder nicht, für jeden Menschen gleich wohlthätig. Auf die Arten der aufgeklärten Kenntniße, auf die nähere oder entferntere Beziehung, in der sie mit der wahren Wohlfarth aller oder nur einzelner Menschen stehen, nahmen sie keine Rüksicht. Aber eben dieser eingeschränkte Begriff, den man mit dem Ausdruke, von der Wortbedeutung und vom Sprachgebrauche veranlaßt, zu verbinden gewohnt ist, entschuldigt vielleicht diejenigen in etwas, die der Aufklärung das Verdammungsurtheil sprechen. Indeßen thut der Hr. Verf. recht, daß er dem Worte jenen würdigen Begriff unterlegt; denn ohne Zweifel haben alle vernünftigen Vertheidiger der Aufklärung keinen andern im Sinne.) Weisheit also, und nicht unbestimmtes Wißen; moralisches Denken, und nicht jede anderweitige Uebung des Verstandes, macht das Wesen der Aufklärung aus. Ihr Hauptzwek ist Veredlung der Menschen zu ihrem und andrer Besten. Die Summe der richtigen, und zur Wohlfarth nüzlichen

Kenntniße, und der Grad der Selbstheit im Nachdenken kann in den verschiedenen Klaßen und Ständen immerhin verschieden seyn; nur darf keine Klaße und kein Stand ganz ausfallen; auch darf ein Volk in keinerley Art von Kenntnißen, die auf seine Wohlfarth Beziehung haben, zurükbleiben.

Revolution nennt man eine solche durch alle Menschenklaßen verbreitete Unzufriedenheit mit der dermaligen Regierungsform und Staatsverfaßung, welche mit dem gemeinschaftlichen und gewaltsamen Bestreben verbunden ist, diese Verfaßung abzuändern, und eine andre an ihre Stelle zu sezen. (Dieser Begriff von Revolution ist wohl unrichtig, die angegebenen Kennzeichen sind nur dem politischen Rebellionsgeiste eigen; auch ist der Begriff zu enge: denn es giebt mehrere Arten von Revolutionen, nicht blos politische). Nicht die Aufklärung, sagt die Geschichte, sondern Demagogen haben zu solchen Revolutionen die Gemüther vorbereitet, und sich an die Spize gestellt. „Aber in einem aufgeklärten Volke finden sich eben solche Verführer eher und leichter, und ein solches Volk läßt sich auch von dergleichen Leuten eher und leichter führen.„ Ein wahrhaft aufgeklärtes Volk beurtheilt alles nach richtigen Grundsäzen des Menschenwohls; bey ihm kann also der Verführer so leicht keinen Eingang finden, die Aufklärung schrekt ihn ab. Und ein wahrhaft Aufgeklärter, ein Philosoph, stellte sich noch nie als handelnde Person an die Spize

einer rebellirenden Rotte. Richtige Begriffe von Menschenwohlfarth leiten zur Zufriedenheit und Ordnung. Nur Leidenschaften treiben zum Aufstande, Leidenschaften, die der wahrhaft Aufgeklärte zu beherrschen weiß. Der aufgeklärte Mensch, der sich selbst zu regieren versteht, läßt sich nicht so leicht von andern leiten; aber der unwißende und dumme folgt blindlings seinem Demagogen. — Es sind bey einem Volke nur zwey Fälle möglich, wo von seiner Aufklärung etwas zu hoffen oder zu fürchten ist. Entweder hat es eine überwiegend gute, oder eine überwiegend schlechte Verfaßung. Ist es nun aufgeklärt; so ist es über die Vortheile seiner guten Regierung schon belehrt, oder es findet sie leicht von selbst, d. h. es ist oder wird patriotisch. Ein patriotisches Volk wird aber keine Rebellion anfangen wollen. — Hat es eine überwiegend schlechte Regierungsverfaßung; so ist es gewiß noch nicht aufgeklärt: denn eine solche Verfaßung verträgt sich nicht mit der Aufklärung. Ich sage, eine schlechte Regierungsverfaßung; denn auf die Form eines Staats kommt es nicht an, wenn ein Volk durch eine Verfaßung glüklich seyn soll: auch die guten Geseze allein beglüken ein Volk nicht; sondern aufgeklärte Geschäftsführer. (Diese Grundsäze unterschreibt Rec. mit einiger Einschränkung aus vollem Herzen; er glaubt nämlich, daß in einer Staats-Form einige Bedingungen der äussern Möglichkeit einer guten Regierungsverfassung

mehr

mehr liegen, als in der andern; ingleichen, daß bey guten Gesezen den aufgeklärten Gerechtigkeitspflegern die Hände nicht so sehr gebunden seyn können, als bey ungerechten Gesezen. Allein für gleichgültig will der Hr. Verf. beyde auch wohl nicht gehalten wissen). Die Uebel einer schlechten Verfaßung werden sicherlich verbeßert, wenn Aufklärung unter alle Stände kommt; freilich in einer Democratie und Aristocratie später, als in einer Monarchie. (Das würde sich alsdann zu voller Ueberzeugung entscheiden laßen, wenn die Begriffe von diesen Arten der Staatsformen genauer bestimmt wären, als sie gewöhnlich sind). Und eine durch Aufklärung bewirkte (allmählig reifende) Reformation der Gesezgebung ist einer plözlichen und schnellen Aenderung in aller Rücksicht vorzuziehen. — Aber gesezt auch, die Aufklärung liese der Verbeßerung einer Staatsverfaßung um ein weites vor; so wird sie doch nicht schaden, indem sie zugleich die Menschen fähig macht, die Uebel einer solchen Staatseinrichtung zu dulten. Man sagt zwar oft: „die Aufklärung öfne die Augen, sie verfeinere das Gefühl, und veranlaße dadurch Unzufriedenheit.„ Allein man vergißt dabey, daß sie auch das Gute sichtbarer und fühlbarer macht, und vor eingebildeten Uebeln, dergleichen wohl die mehrsten sind, welche empfunden werden, verwahrt. Sey es aber auch, daß der Aufgeklärte die Uebel mehr bemerkt, als der Unaufgeklärte; ist dadurch etwas verloren? Uebel, die

sich durch den Verstand ankündigen, sind niemals so empörend, als wenn sie sich durch ein dunkles Gefühl ankündigen (und ein Spiel der Phantasie werden). Die Aufklärung verfeinert das Gefühl, ohnstreitig; aber welches? das moralische Gefühl, das den Menschen bey äußern Uebeln schadlos hält, das ihn thätiger für das beste seiner Mitmenschen macht. Mit der Verfeinerung dieses Gefühls verwechsle man doch ja nicht jene wollüstige Bildung des Volks, die der Erhaltung eines Staats so gefährlich ist. „Aber die politischen Kannengießereyen?„ werden durch die Aufklärung nicht erst geweckt; das Volk beurtheilt ohne sie schon alles, was auf den Menschen merklichen und fühlbaren Einfluß hat. Sie werden nicht einmal durch die Aufklärung genährt; denn der Aufgeklärte unterscheidet wohl, was er versteht oder nicht versteht, er ist bescheiden und vorsichtig. Vielmehr ist es umgekehrt wahr: je beschränkter und dunkler der Kopf ist, desto tollkühner ist er in seinen Urteilen. — Zulezt zeigt der Hr. Verf., was denn eigentlich sonst Revolutionen bewirket habe? und was von der gepriesenen Aufklärung der Franzosen zu halten sey? — Rec. glaubt von seinen Lesern Entschuldigung hoffen zu dürfen, daß er sie mit dieser Abhandlung etwas lange unterhalten hat. Noch nie fand Rec. etwas so richtig gedachtes, wohlgeordnetes, lichtvoll und schön dargestelltes über diese wichtige Materie so kurz beysammen, als in dieser Abhandlung.

Philosophische Abhandlungen, Reflexionen und Remarken jedem denkenden Kopfe lesbar. Von Carl Gotth. Elverfeld, Prediger zu Appricken in Kurland. Libau, bey Friedrich. 1793. S. 196. in 8. (12 ggr.)

Ein lesbares und lesenswerthes Produkt! Der Hr. Verf. zeichnet sich durch einen nicht gemeinen Scharfsinn, durch Ordnung und Deutlichkeit, und durch eine reine, oft eindringende Sprache sehr rühmlich aus. Zuweilen freylich wird der Leser mehr Bestimmtheit der Begriffe wünschen, und das Bedürfniß fühlen, daß er noch mehr erleuchtet, und auf den Grund geführt werden müße. — Doch, Rec. will dem Urteile der Leser mit dem seinigen nicht vorgreifen; sondern sie in den Stand zu sezen suchen, die Verdienste des Hrn. Verf. selbst zu würdigen. —

Die erste Abhandlung betrift das Moralprincip. — Jede Wißenschaft hat einen ersten Grundsaz, worauf sie sich stüzen kan, nöthig; das gilt auch von der Moral. Dieser erste Grundsaz (Princip) einer Wißenschaft ist ihr Erkenntnißgrund. (Der Unterschied zwischen dem Er-

kenntnißgrunde einer Wißenschaft, und dem ersten Grundsaze derselben ist ohnstreitig wichtiger, als der Hr. Verf. S. 8. 9. meynt. Jener ist die Quelle, woraus die Wißenschaft selbst mit ihrem ersten Grundsaze zu schöpfen ist. Um jenen hat man sich also zuvörderst zu bekümmern, wenn man eine Wißenschaft in die Prüfung nehmen will. Gesezt nun, die Erkenntniß unsrer Willensnatur und ihres Zusammenhangs mit den Naturen der übrigen Seelenkräfte wäre der einzige gültige Erkenntnißgrund der Moral und ihres Princips; so würde dem Hn. Verf. obgelegen haben, diese Erkenntniß zuerst zu entwikeln. Denn in und mit ihr würde er ein sichres Fundament seines Raisonnements gehabt haben, nach dem man sich aber vergebens umsieht. Das Verfahren hat aber der Hr. Verf. mit den mehrsten unsrer Morallehrer gemein, nämlich zuerst die Erfordernißе eines Moralprincips anzugeben, alsdann die vorhandenen Moralgrundsäze darnach zu prüfen und zu verwerfen, und endlich auf geradewohl ein neues aufzustellen; ich sage auf geradewohl, d. h. ohne jenen sichern Erkenntnißgrund zum Führer zu nehmen.) Es fehlt uns in der Moral noch ein fester Grundsaz. Mit Unrecht suchen ihn einige außer dem Menschen; andre zwar richtiger in ihm, aber fälschlich in seinem Triebe nach Vergnügen. Denn dieser Trieb hängt wie bekannt sehr stark mit der Sinnlichkeit zusammen.

(Rec. ganz unbekannt; hätte doch der Hr. Verf. uns mit der wahren Natur dieser Sinnlichkeit zuvor vertraut machen wollen; denn was er uns davon sagt, ist unbestimmt und noch unerwiesen.) Diese Sinnlichkeit verwirrt unsre Urteile über Recht und Unrecht; und jener Trieb ist eigennüzig (könnte er in seiner ursprünglichen Reinheit, in der er hier allein in Betrachtung kommen kann, nicht sowohl auf das Eigennüzige, als vielmehr nur auf das wahrhaft Nüzliche führen? und ist beydes einerley?) Ja auch die reinen Vergnügen des Geistes und Herzens sezen schon die Erkenntniß der Tugend voraus (kann aber deswegen die Tugend, — das was zu thun ist, — nicht aus der reinen Quelle jenes Vergnügens, ich will sagen aus den Eigenschaften des Geistes und Herzens, die die Natur als etwas an sich Vergnügliches aufgestellt hat, erkannt, kann nicht so geschloßen werden: diese Eigenschaften der Seele hat die Natur als etwas absolut Vergnügliches aufgestellt, und den Erwerb derselben an solche Handlungsarten gebunden; also sind diese leztern Tugend? Auch scheint sich der Hr. Verf. in dieser seiner Behauptung selbst zu widerlegen, wenn er S. 27. sagt: „es ist nicht zu läugnen, daß man die Güte einer Handlung, welche man schon (aber ausschließend und sicher?) aus tieferliegenden (andern, als von dem Vergnüglichen hergenommenen) Gründen erkennen kann, auch umgekehrt aus ihren nothwendigen Fol-

gen beurtheilen könne; „ — und selbst zu dem vorigen Raisonnement: „daß die reinen Vergnügen des Geistes und Herzens schon die Erkenntniß der Tugend voraussezen," fügt er noch hinzu, „und die Erkenntniß deßen, was Vergnügen gewährt.„ Ueberhaupt verwechselt der Hr. Verf. mit andern die Möglichkeit, aus dem Vergnügen und seinem Ursprunge die Tugendregeln abzuleiten, mit der Möglichkeit der Existenz des Vergnügens, oder die Möglichkeit des Vergnügens, Erkenntnißquelle der Tugend zu seyn, mit der Möglichkeit deßelben, Wirkungs- und Entstehungsgrund der Tugend zu seyn. Das reine wahre Vergnügen, das und so wie es unsre Natur zum Ziele unsres Lebens gemacht haben mag, kann freylich nicht eher vorhanden seyn, als die Tugend, es kann diese nicht bewirken; sondern es sezt das Dasein derselben voraus. Allein kann es uns deswegen nicht im Erkennen leiten, so daß wir von ihm auf seinen Grund — vielleicht auf die wahre Güte unsrer Person, — und von diesem auf die Art, wie dieser Grund zur Wirklichkeit zu bringen ist, geführt werden? Hat man denn dem Rufe des Herzens, den Gründen des Vergnügens in der Natur der Seele nachzugehen, schon so weit zu folgen gesucht, daß man sagen könnte, sie laßen sich absolut nicht vor der Erkenntniß der Tugend, sondern nur in dieser selbst finden?) — Der Endzwek der Moral ist nicht Princip derselben; denn jener zeigt

nicht die Mittel an, durch die man zu ihm gelangen soll, also ist er auch nicht die Hauptregel, die unsre Handlungen unmittelbar bestimmt. (Hier scheint der Hr. Verf. das Princip der Moral, als Erkenntnißgrund der Tugendregeln, mit diesen leztern verwechselt zu haben. Diese leztern müßen Mittel zum Endzweke angeben, ganz recht; aber die Mittel bedürfen einen Erkenntnißgrund ihrer Wahrheit und Gültigkeit, und dieser kann zunächst kein andrer seyn, als die Erkenntniß ihres Endzweks. Diese also muß jenen Tugendregeln in der Moral vorangehen; sie muß erster Leitungsgrund in der Beurteilung der leztern seyn, d. h. Princip der Moral. Oder, sollten wohl die Mittel, die die Tugendregeln angeben, und also die Tugendregeln selbst, die Beurteilungs- und Bewährungsgründe von dem, was wir uns bey unserm Handeln zum Endzweke machen sollen, seyn können?) Wäre also auch Glükseligkeit der Endzwek der Moral; so kann sie doch nicht Princip derselben seyn. Es ist ohnehin unmöglich, aus der Glükseligkeit die Rechtlichkeit unsrer Handlungen abzunehmen; weil die Berechnung der Folgen unsrer Handlungen zum Besten der Glükseligkeit äußerst schwierig und zweydeutig ist. (Wenn nur der Hr. Verf. bey Glükseligkeit nicht immer an die meist aus Täuschung entspringenden Freuden der äußern Glüksgüter, sondern blos an jene reinen aus Wahrheit entspringenden Freuden

des Geistes und Herzens, wie man sie nennt, gedacht hätte; so würde er sich nicht an die Berechnung der äußern Folgen unsrer Handlungen, als an etwas Nothwendiges, wenn die Rechtlichkeit d. h. die Fähigkeit unsrer Handlungen, uns Vergnügen und Beseligung zu gewähren, beurteilt werden soll, gehalten haben.) — Auf eine ähnliche, aber ebenfalls noch unbefriedigende Weise geht der Hr. Verf. mehrere bekannte Moralprincipien, z. B. jenes der Vollkommenheit, durch, und kommt endlich S. 39. zu dem Kantischen Grundsaze: Handle der Vernunft gemäs! Von diesem meynt der Hr. Verf.: er gebe zwar ganz richtig den Endzwek, aber nicht die Hauptregel der Tugend an. Außerdem, daß die Vernunft nur die Form zur Rechtmäsigkeit der Handlungen enthalte, und eine Hauptregel doch diese Form auf Gegenstände angewandt aussagen müße, bleibe auch bey dem Kantischen bestimmtern Grundsaze: nur nach allgemeingültigen Maximen zu handeln! es noch dahin gestellt, wodurch eine Maxime werth sey, allgemein zu gelten? Daß der Vernunft gemäß handeln blos Endzwek der Moral sey, sehe man daraus: daß überall Endzwek sey, das ganz zu seyn, was Etwas seyn soll. (Auf die nämliche Weise könnte auch wohl erwiesen werden, daß es Endzwek des Menschen sey, ganz Sinnlichkeit, ganz sich erfreuendes Wesen zu seyn.) Das wahre Princip leitet nun der Hr. Verf. aus der Handlungsweise der Vernunft in ihrem Behan-

deln der Gegenstände ab. Die Vernunft sey das Vermögen, Eigenschaften, Verhältniße und Zusammenhang, Absichten und Bestimmungen zu denken. (Der Hr. Verf. nimmt also das Wort Vernunft in seiner weitesten Bedeutung; aber was berechtigt den Hrn. Verf., in den Grund der Ableitung des Moralprincips nur blos das Erkenntnißvermögen des Menschen, und nicht auch sein Gefühlvermögen mit aufzunehmen?) Sey nun das Urteil der Vernunft auf die Erwägung der Uebereinstimmung der Handlungen freyer erkenntnißfähiger (warum nicht auch, wie gesagt, gefühlfähiger) Wesen mit der Natur und den Verhältnißen d. h. mit der Bestimmung der Dinge, gerichtet; so urteile sie über das Recht. Aus diesem ihren Verfahren ergebe sich nun das Princip der Moral: handle der Bestimmung jedes Dinges gemäs! (Die Uebung der Tugend möchte bey diesem Grundsaze, eben so wie bey jenem der Glükseligkeit, von der vorangehenden Einsicht der Dinge und ihres Zusammenhangs abhängen.) Nachdem der Hr. Verf. die Anwendbarkeit dieses seines Princips an verschiedenen Beyspielen versucht hat, geht er zu einer Eintheilung der Moral in die eigentliche Moral (welche von der Billigkeit und Wohlthätigkeit), in das Naturrecht (welches von dem nicht gröblich unrecht thun) und in die Politik (welche von der Art, wie das Naturrecht am füglichsten unverlezt erhalten werden könne, handelt) hinüber. Mit der Betrachtung der Motive

zur Tugend beschließt der Hr. Verf. diese Abhandlung. Das Hauptmotiv ist Achtung vor unsrer Vernunftwürde, S. 80. (Der Hr. Verf. giebt hier dem Leser viel Declamation zu gute, ohne ihn auf den eigentlichen Punkt der Untersuchung zu führen, nämlich, welche und wie die menschliche Natur eine Triebfeder mit ihren Gesezen verbinde?) Am nächsten ist der Hr. Verf. der Natur und Wahrheit, wenn er die Entstehung einer Triebfeder zur Tugend folgendermaßen beschreibt (S. 82): „Ich scheine mir selbst edler (es ist kein Schein, verehrungswürdiger Mann! Sie sind es in der Hofnung), mein Herz erweitert sich mehr, wenn ich aus der Hinsicht, um meine Vernunftwürde zu behaupten, um dem Urbilde aller Vollkommenheit, Gott, immer ähnlicher zu werden, meinen Willen zum Guten neige, und mich zur Tugend entschließe. — Warm wird mein Herz, hoch klopft meine Brust, feurig blikt mein Auge gen Himmel, die Erde schwindet mir, ich nähere mich, wie mir deucht, der Gottheit, der edeln und gütigen Gottheit, wenn ich denke: ich will vernünftig, ich will gut seyn.„ Der zweyte Beweggrund zur Pflicht ist Selbstbilligung und Zufriedenheit (wohl nicht als Folge der Pflicht, sondern als etwas derselben vorausgehendes angesehen, so daß mit der Selbstbilligung, und mit dem damit verbundenen Gedanken an eignen Werth das Gefühl der Zufriedenheit als Triebfeder erwekt wird; in so fern ist diese Triebfeder von der ersten

sehr wenig unterschieden.) Das dritte Motiv ist das Vergnügen eines wohlwollenden sympathisirenden Herzens (welches mit dem ersten wieder zusammenfallen dürfte.) Das vierte ist von der Glükseligkeit (welche nach dem Hrn. Verf. aus äußern angenehmen Genüßen besteht) hergenommen. Es entspringt durch folgende Betrachtung: „wenn wir die Dinge ihrer Bestimmung gemäs behandeln, so können sie keinen widrigen Einfluß auf uns haben, und je mehr wir das thun, desto größer wird unser aus ihnen entspringendes Glück.„ Dieses Motiv wird durch unsern Glauben an Gott reger und bleibender in uns. (Die Leser sind vielleicht schon überzeugt, daß das leztgenannte Motiv alle Tugend zernichtet.)

Die zweyte Abhandlung, Archidamus überschrieben, enthält eine sehr glükliche Betrachtung über den Gang der Menschen-Kultur zur Moralität. Anfangs ist körperliche Stärke der einzige Vorzug der Menschen. Diese verbinden sie alsdann mit Ueberlegung, die, wenn man mit weniger Körperstärke zu viel ausrichten will, in List ausartet. Schon in diesem Zustande findet sich Aufmerksamkeit auf Geistesgröße, auf eigentliche Tugend. Er ist noch nicht der kultivirte, aber doch auch nicht mehr der rohe Zustand der Menschen. Denn zu jenem gehört ein großes Uebergewicht des Verstandes, und erwachter Geschmak am Schönen. — Nun folgt Versuch der Kunst, der körperlichen Stärke

den Rang abzugewinnen. Er fängt mit der Erfindung neuer Kriegswaffen an, welche die körperliche Stärke nicht mehr entscheiden laßen, und den Anblik des Bluts der Feinde aus den Augen rüken. Der Fortgang der Kunst verfeinert den Geschmak am Schönen und Edeln, und wekt das moralische Gefühl. Nunmehr wirken auch Dichter und Redner auf die Sittlichkeit; Wiz und Einbildungskraft durch die Dichter, kältere Ueberlegung durch die Redner. Hiezu gesellen sich alsdann die Geschichtschreiber, und erhalten das Andenken der Thatsachen zum Nachdenken für den hellen Kopf. Endlich kommt die Philosophie, und bringt, wenn sie sich anders auf richtige Grundsäze stüzt, die volle Aufklärung; sie vollendet die Herrschaft der Vernunft. — Jezt stehen wir noch auf der Stufe der blosen Klugheit; aber wir sind im Aufsteigen zu der Herzensgüte. —

Die dritte Abhandlung, die beyden Nachbarn betitelt, handelt von dem Dasein der Menschheitsrechte. Hiengen alle Rechte der Menschen von dem Belieben und der Macht des Staats ab; so hätte der Staat keine Pflichten gegen die Unterthanen, er thäte nicht unrecht, wenn er ihnen keine Rechte gäbe. Soll das Wohl des Staats der Grund der Pflichten der Obrigkeit seyn; so liegt schon in diesem Wohle das Recht der Unterthanen. Wer die Rechte der Menschheit läugnet, gibt dem Stärkern die Waffen wider sich selbst in

die Hände. — Sie und Ich; ein Gespräch über die Richtigkeit des Accusativs der Person und Sache zugleich bey dem Zeitworte Lehren. Der Grund sey dieser: weil dieses Zeitwort auf die Person eben so unmittelbar wie auf die Sache wirke; alle andern aber nur mittelbar durch die Sache auf die Person. (Ist das nicht auch der Fall bey dem Zeitworte sagen?)

Idee zu einer jeden künftigen Grammatik. Es fehlt uns noch an einer allgemeinen philosophischen Sprachlehre (nicht Sprache, wie sie Leibniz im Sinne hatte.) Sie müßte nicht allein aus den schon gebildeten Sprachen, sondern vorzüglich aus den Regeln des Denkens, und aus den Verhältnißen der Dinge entwikelt werden. —

Ueber die moralische Freiheit und Zurechnung. Diese Abhandlung ist dem Hrn. Verf. am wenigsten gelungen; sie verbreitet über ihren Gegenstand blos eine partiale Dämmerung. „Will der Mensch; so kann er gerade die entscheidendsten Gründe seines Handelns verwerfen, und den allerschwächsten folgen, d. i. er kann gar keinen Gründen, oder welches fast (!) eins ist, der blosen alsbald geschmeichelt seyn wollenden Sinnlichkeit folgen. Das kann der Mensch, weil er über alles Materielle erhoben lezter Endzwek unsrer Welt zu seyn scheint, und Geist ist„ S. 152. „Die moralische Freiheit, als der Grund aller Moralität, ist das Vermögen, sich ganz nach seiner Wahl in

seinen Handlungen richten zu können; als moralische Vollkommenheit ist sie das wohlgebrauchte Vermögen, nach richtigen Gründen zu handeln. Das Generelle der Freiheit ist also erstlich ungehemmtes Vermögen zur Einsicht des Richtigen; zweytens eigne Wahl, oder das absolute Vermögen, nach unsern eignen Gründen, wenn sie auch, bey aller Einsicht des Beßern, blos aus unserm Willen geschöpft wären (was läßt sich dabey bestimmtes denken?), zu handeln. (Wenn ein solches Wahlvermögen zur Freiheit gehört, wie könnte der Hr. Verf. der Gottheit Freiheit zuschreiben, und doch sagen, Gott muß alle Dinge auf eine einzige, jedem gemäßeste beste Art behandeln. Bey ihm fällt also immer höchste Freiheit und Nothwendigkeit seiner Wirkungen in Eins.„ S. 176.) Manche Philosophen läugnen dieses Vermögen, und halten es für eine Unvollkommenheit des Menschen (nicht blos dieß; sondern für ein unbestimmtes Vermögen, weil durch daßelbe nichts bestimmt ist.) —

Das lezte Stük ist ein Gespräch über die Aufklärung der Bauern. Auch in der Behandlung dieser Materie wird der Leser dem Hn. Verf. mit Vergnügen folgen. Neue Aufschlüße erwartet man über einen solchen Gegenstand nicht; wohl aber, was man hier im reichen Maaße findet, Licht und eindringende Wärme des Vortrags. —

Naturrecht, aus dem Begriffe des Rechts entwickelt, von Joh. Christoph Hoffbauer, der Philos. Doct. Halle bey Hemmerde und Schwetschke. in 8. S. 334. ohne Vorrede und Register. 1793. (20 ggr.)

Wenn man eines Schriftstellers Verdienst um die Wißenschaft nach dem Fleiße, den er in ihrer Bearbeitung gezeigt hat, berechnen könnte; so würde Rec. keinen Anstand nehmen, diese Arbeit als einen Gewinn der wißenschaftlichen Rechtslehre anzupreisen. Oder wäre es meinen Lesern darum zu thun, mehr das Verdienst der Schriftsteller, als das Schiksal der Wißenschaften zu erfahren; so würde es Rec. ein leichtes seyn, dem würdigen Verf. dieses Buchs außer dem Lobe, daß er ihnen in der hypothetischen Rechtslehre deutliche Worterklärungen vorträgt, und außer dem nicht geringen Verdienste eines redlichen Wahrheitsforschers, noch andre Verdienste, welche Rec. an ihm verehrt, zuzueignen. Allein so lange es dem Hrn. Verf. nicht gefällt, in der Rechtslehre darauf hinauszugehen, uns, statt zu zeigen, was nach der Meinung und Willkühr der Menschen für recht gehalten werden könne? vielmehr davon zu belehren, was über-

all objektiv Rechtens, d. h. durch die in der menschlichen Natur liegenden Rechtsgründe, und durch ihre Anwendung auf unsre rechtlichen Verhältniße zu Dingen und Menschen bestimmt ist? So lange er fortfährt, die Rechtsgrundsäze auf schwankende und haltlose moralische Begriffe zu erbauen, und uns statt bestimmter anwendbarer Grundsäze unbestimmte Formeln, die in der Prüfung der Rechtsfälle gleichsam entwischen und uns unbeholfen laßen, zu geben. Kurz, so lange er seinen Versuch, (den er mit Unrecht für den ersten in seiner Art hält), nämlich die Natur der menschlichen Seele zu entwikeln (v. S. 67.), nicht zur Vollendung bringt, und von daher seinen moralischen Begriffen Bestimmtheit und Realität verschafft; — so lange findet Rec. Ursache zu zweifeln, ob der würdige Verf. mit allen seinem Fleiß und Scharfsinn, sich um die Rechtswissenschaft jemals vieles Verdienst erwerben werde? Rec. ist den Lesern einige Beweise und Belege dieser seiner Beurteilung schuldig; hier sind sie.

„Selbstthätige Handlungen sind physischnothwendig, wenn sie durch die Natur des handelnden Wesens selbst bestimmt werden, willkührlich, wenn das handelnde Wesen sich selbst nach Vorstellungen zu denselben bestimmt.„ §. 2. (Zugegeben, daß eine Klaße von Wesen durch Vorstellungen zum Handeln bestimmt werden könne; so ist dadurch noch nicht erwiesen, erstlich, daß

bey

bey solchen Wesen Vorstellungen die einzigen Bestimmungsgründe ihrer willkührlichen Handlungen sind; zweytens: daß schon in dem Handeln nach Vorstellungen die Willkühr liege; drittens: daß ein handelndes Wesen sich selbst nach Vorstellungen zu seinen Handlungen bestimmen könne so, daß die Vorstellungen, durch die es sich bestimmt, nicht zugleich durch seine Natur bestimmt, folglich seine selbstthätigen Handlungen nicht jederzeit mittelbar physisch nothwendig wären. Jener Unterschied der Handlungen steht also wohl noch unbegründet da.) Auch über die Eintheilung der Regeln willkührlicher Handlungen (§. 3.) ließe sich vieles erinnern; allein da sie in der Folge von keiner besondern Bedeutung ist, so will sie Rec. übergehen. „Alle willkührlichen Handlungen, heißt es §. 5., sind ihrer Wirklichkeit nach zufällig, ob sie gleich in Rücksicht auf den praktischen Grundsaz, unter dem sie stehen, nothwendig sind.„ (Ist denn zufällig und nothwendig einander entgegen gesezt? ist das zufällig entstehende nicht auch nothwendig? Ferner, ist der Schluß richtig: weil und in so fern Handlungen durch Vorstellungen bestimmt werden, (oder willkührliche Handlungen sind) so sind sie ihrer Wirklichkeit nach zufällig? Wenn er seine Richtigkeit haben soll: so müßen die Vorstellungen noch nicht als hinreichende Bestimmungsgründe des Handelns angesehen werden. Kann und muß man

sie aber so ansehen: so hätte gezeigt werden sollen, was zu den Vorstellungen noch hinzukommen müße, wenn die Wirklichkeit einer Handlung begründet werden solle?) „Die Nothwendigkeit einer Handlung, welche durch eine praktische Regel bestimmt ist, heißt ein Sollen. Ein Sollen, welches durch praktische Geseze bestimmt ist, heißt Verbindlichkeit.„ (Sollen ist die durch die Natur eines wollenden Wesens bestimmte Nothwendigkeit des Handelns, sie in Beziehung auf andre möglichen Bestimmungsgründe des Willens, als jene der Natur eigne sind, angesehen. Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit der Handlungsweise des Willens, die von den Gesezen der Freyheit des wollenden Wesens abhängt; Verpflichtung hingegen ist die Nothwendigkeit des Handelns selbst, die von freyen Triebfedern eines wollenden Wesens abhängt. Sollen ist also das Allgemeine; Verbindlichkeit und Verpflichtung aber sind zwey Arten des Sollens. In den neuern Versuchen der Philosophie scheint man sich blos mit der Untersuchung der Möglichkeit einer Verbindlichkeit unsers Willens zu beschäftigen, und zu glauben, daß man sich, wenn man diese im allgemeinen gezeigt hat, des wichtigen Geschäfts, die Möglichkeit einer Verpflichtung zu entwikeln, überhoben habe. Ein sehr mißliches Verfahren, von dem sich der Kultur der praktischen Philosophie nicht viel Glük versprechen läßt!) „Da Geseze nur durch die Vernunft möglich

sind; so kann die Vernunft auch nur die praktischen Geseze hervorbringen. §. 6." (Dieser Saz wird gemeiniglich mißverstanden, und man folgert deswegen auch mehr aus ihm, als erweislich in ihm liegt. Es gibt mannichfaltige Bestimmungsgründe des Willens, die theils von der menschlichen Seele allein, theils von Gegenständen außer ihr abhängen. Von diesen gegebenen Bestimmungsgründen, welche ohne Zuthun der Vernunft schon als Bestimmungsgründe des Willens gegeben sind, bildet die Vernunft nach ihrer Handlungsweise einige zu Gesezen, d. h. sie gibt sie als unveränderlich festgesezte, vollendete Bestimmungsgründe des Willens zu erkennen. Durch diese Vernunftbehandlung erhalten aber dergleichen Bestimmungsgründe nicht erst den Charakter, wodurch sie Bestimmungsgründe des Willens überhaupt sind; sondern nur das Ansehen und den Rang der Gesezlichkeit und Vollendung. Es ist also ganz unrichtig, wenn man meynt, daß die Vernunft die Bestimmungsgründe des Willens, und namentlich alle freyen Bestimmungsgründe, hervorbringen könne; vielleicht daß aus ihr nur ein einziger freyer Bestimmungsgrund dieser Art genommen werden kann, und zwar namentlich der der Vernünftigkeit mit ihrem Genuße: daß aber mit diesem ihren Willensgrunde die Gesezgebung der Freyheit bey weitem noch nicht erschöpft ist.) „Der Wille ist das Vermögen, sich durch praktische Ge-

seze zu Handlungen zu bestimmen, §. 6.„ (Woher soll sich dieser Begriff vom Willen rechtfertigen lassen? ist er nicht willkührlich aufgestellt? ist besonders das Merkmal, sich selbst durch praktische Geseze zu bestimmen, in den Begriff des Willens nicht eigenmächtig hineingetragen? Läßt er sich nicht vielmehr blos bestimmen? und gehört es zum Wesen des Willens, daß er durch praktische Geseze bestimmt werde? bleibt er nicht mehr Wille, wenn ihn Bestimmungsgründe, die noch nicht zu Gesezen erhoben sind, bestimmen?) „Der Wille ist frey, in so fern ein Subjekt zur Befolgung eines praktischen Gesezes nicht nothwendiger Weise bestimmt wird. Freyheit des Willens ist also die Möglichkeit des Willens, sein Subjekt zu Handlungen, durch welche ein praktisches Gesez befolgt wird, oder zu ihrem Gegentheil zu bestimmen. §. 6.„ (Das ist Ungebundenheit, schwerlich aber Freyheit des Willens. Man scheint gewöhnlich bey unserm Willen zu verwechseln erstlich: die Möglichkeit, daß er sowohl durch solche Gründe bestimmt werde, die dem wollenden Wesen eigenthümlich sind, als auch durch solche, die ihm nicht eigenthümlich, sondern nur zufällig sind; zweytens: die Möglichkeit, daß er blos und ausschließend durch die dem wollenden Wesen eigenthümlichen Gründe bestimmt werde. Blos in der leztern Möglichkeit ist das Freyheitsvermögen ausgedrükt. „Dieß durch eigenthümliche Gründe bestimmt werden können„ ist uns wollenden Wesen we-

sentlich eigen; jene zuerst angedeutete Möglichkeit des Bestimmtwerdens aber nicht, diese ist zufällig, veränderlich und vorübergehend, und kein Charakter unsrer Natur. Das Freyheitsvermögen besteht ohne jene Möglichkeit, so wie es denn in der Gottheit von derselben ganz abgesondert angenommen werden muß; und in der Moral und Rechtslehre, wo die Rede von dem ist, wodurch unser Wille von unsrer Natur aus bestimmt werden soll, muß auch blos auf dieses Freyheitsvermögen, aber nicht auf jene Möglichkeit, fortgebaut werden. — Daß der Hr. Verf. den Begriff von dem Freyheitsvermögen noch von einer andern Seite unrichtig gefaßt habe, leuchtet auch daraus ein, daß er sagt: die Freyheit des Willens sey die Möglichkeit deßelben, sein Subjekt u.s.w. zu bestimmen. Nimmt man seine Erklärung des Willens dazu, daß er sey „das Vermögen, sich durch praktische Geseze zu Handlungen zu bestimmen;„ so ist offenbar, daß unter dem Subjekte, das der Wille soll bestimmen können, der Wille selbst verstanden werden, daß folglich dem Willen ein Vermögen des Erkennens und Unterscheidens zugeschrieben werden müße, weil er sonst keine Wahl unter den Willensgründen anstellen, d. h. kein Wille nach der Erklärung des Hrn. Verf. seyn könnte. Läßt sich aber dem Willen ein Erkenntniß- und Urteilsvermögen zuschreiben? und nach welchen Gesezen will man denn dem Willen sich in seiner Wahl entscheiden,—

nicht blos die Wahl anfangen, — laßen? Denn, wenn man sagen wollte, die Freyheit oder Wahlfähigkeit ist selbst dem Willen ein Gesez; so würde man nichts anders sagen als: die Wahlfähigkeit ist dem Willen der Grund, warum er die Handlung des Wählens vornimmt und anfängt, nicht aber der Grund seiner Entscheidung in der Wahl. — Rec. hat sich bey der Kritik dieser Begriffe deswegen etwas lange verweilt, weil sie ohnstreitig die Grundbegriffe der Moral und Rechtslehre sind.) „Die moralische Güte einer Handlung ist ihre Uebereinstimmung mit den Sittengesezen. Die moralische Bosheit hingegen kommt einer Handlung zu, in so fern sie mit dem Sittengeseze streitet, §. 13.„ (Schon unter der Moralität oder Gerechtigkeit einer Handlung hat man sich eine Uebereinstimmung derselben mit einem Sittengeseze zu denken, nicht aber blos, wie §. 12. gesagt wird, die Beziehung einer Handlung auf ein Sittengesez überhaupt. Denn wenn das leztre Moralität der Handlung wäre, so gäbe es keine Unmoralität einer Handlung. Da dem also ist; wie kann die Güte einer Handlung und die Uebereinstimmung einer Handlung mit einem Sittengeseze hier für einerley angegeben werden? Wie weit mag noch der Beweis, daß eine Handlung moralisch sey, von dem Beweise, daß sie gut sey, abliegen! — Gesezt nun auch, eine gesezwidrige oder unmoralische Handlung sey zugleich eine

böse Handlung, ist es nicht gegen allen Sprachgebrauch, einer solchen Handlung Bosheit zuzuschreiben?) Und nun die eigentlichen Rechtsbegriffe: „Moralisch möglich ist eine Handlung, welche den moralischen Gesezen nicht widerspricht; moralischunmöglich ist eine Handlung, welche ihnen widerspricht. Jene heißen auch erlaubte, und diese unerlaubte Handlungen, §. 14.„ (Kann denn je eine Handlung einem moralischen Geseze nicht widersprechen, ohne daß sie zugleich einem moralischen Geseze gemäs wäre? Sicherlich nicht. Denn ist die Handlung einem andern Geseze, als einem moralischen, gemäs; so ist sie eben dadurch den moralischen Gesezen widersprechend, weil das Gesez, dem sie gemäs ist, den moralischen Gesezen widerspricht. Oder gibt es gleichgültige Handlungen, die unter keinem moralischen Geseze stehen, die also auch keinem moralischen Geseze blos nicht widerstreiten können?) „Moralisch nothwendig heißt eine Handlung, wenn ihr Gegentheil moralisch unmöglich ist, §. 15.„ (Der vorigen Anmerkung des Rec. zufolge sind also alle moralisch möglichen und unerlaubten Handlungen zugleich moralisch nothwendig.) Folgende Erklärungen überläßt Rec. seinen Lesern zu eigner Beurteilung: „Eine an sich moralisch mögliche Handlung heißt äußerlich moralisch möglich, wenn ihre bedingte moralische Unmöglichkeit nur von ihrem Ur-

heber erkannt werden kann, §. 16. — Der Inhalt eines abgeleiteten moralischen Gesezes sind die Handlungen, zu denen es eine Verbindlichkeit bezeichnet, seine Form hingegen dasjenige, was es zu einem Geseze macht. §. 22. — Ein ursprüngliches moralisches Gesez muß es nun geben, weil irgend ein Merkmal vorhanden seyn muß, wodurch sich moralischnothwendige Handlungen von andern unterscheiden. §. 23. — Das ursprüngliche moralische Gesez kann nur die Form aller übrigen Geseze enthalten, jedes abgeleitete hingegen enthält die Verbindlichkeit zu besondern Handlungen. §. 24." (Sollte sich der Hr. Verf. wohl getrauen, dafür, daß das ursprüngliche moralische Gesez nur die Form aller übrigen enthalten könne, einen Beweis zu führen?) „Eine Handlung heißt praktisch möglich, wenn ihre Maxime allgemein seyn kann. §. 26." (In wie fern schließt denn blos die Allgemeingültigkeit einer Maxime die praktische Möglichkeit einer Handlung ein?) „Das ursprüngliche Gesez der Sittlichkeit lautet so: Handle so, daß die Maxime des Gegentheils deiner Handlung nicht allgemein seyn kann, §. 28." (Wie folgt denn aus der Nichtallgemeingültigkeit der Maxime des Gegentheils meiner Handlung die Gültigkeit der Maxime dieser meiner Handlung? oder da nach des Hrn. Verf. Behauptung, (§. 26.) die Handlung erst alsdann prak-

tisch ist, wenn die Maxime derselben allgemein seyn kann, wie läßt sich von der Nichtallgemeinheit der Maxime des Gegentheils meiner Handlung auf die Allgemeingültigkeit der Maxime dieser meiner Handlung schließen?) „Eine vollkommene Verbindlichkeit ist eine solche, welche in keinem Kollisionsfalle aufhört, §. 36.„ (Sollen Verbindlichkeiten kollidiren können; so müßen es auch die Regeln, von denen die Verbindlichkeiten abhängen; Regeln können aber nur kollidiren, entweder wenn sie unbestimmt abgefaßt und nur halbwahr d. h. als allgemeine Regeln auf Fälle bezogen worden sind, welche nicht unter ihnen stehen, oder wenn sie als ganz falsche Regeln andern wahren Gesezen an die Seite gestellt werden. Man fodert aber von einer Sitten- und Rechtslehre, daß sie Wißenschaft sey, d. h. keine einander aufhebenden und einschränkenden Regeln vortrage. Die Rechtslehre als Wißenschaft kennt also wohl keine Kollisionen.) Um nicht zu weitläufig zu werden, übergeht Rec. mehrere Begriffsbestimmungen, bey denen die Kritik eben so viel zu erinnern hätte, als bey den angeführten. Nur den Begriff von Recht, aus welchem der Hr. Verf., wie der Titel des Buches sagt, die ganze Rechtslehre entwikelt haben will, kann Rec. nicht vorbeygehen: „Recht (Jus) heißt, das Prädikat, das einem Subjekte in so fern zukommt, als eine Zwangsverbindlichkeit gegen daßelbe vorhanden ist.

Zwangsrecht, heißt das Recht, jemanden durch Zwang zur Erfüllung einer Verbindlichkeit zu bestimmen, §. 41.„ (Ob sich die Leser unter einem Rechte ein Prädikat eines Subjekts denken können? sey dahin gestellt; ob aber der Begriff eines Rechts, wenn er blos unter den Allgemeinbegriff Prädikat gebracht wird, generelle erweisliche Bestimmtheit, und wenn er aus seinem Verhältniße zu den gegenüberstehenden Verbindlichkeiten specificirt werden soll, specifische Bestimmtheit habe? verdient eine nähere Betrachtung. Ein Recht befugt und berechtigt meinen Willen zu gewißen Handlungen hieße also: ein Prädikat von mir, dem eine Zwangsverbindlichkeit entspricht, berechtigt meinen Willen, u. s. w. Ob und was für ein dergleichen Prädikat von mir es gibt, muß zufolge dieser Erklärung eines Rechts aus irgend einer bestimmten Zwangspflicht, die ein andrer gegen mich hat, ersehen werden, und diese Zwangspflicht des andern? man glaubte sonst, die unsern Rechten entsprechenden Verbindlichkeiten andrer Menschen gegen uns könnten und müßten aus unsern Rechten erkannt werden; und das scheint auch natürlich zu seyn. Denn des andern Verbindlichkeit gegen mich entspringt entweder aus meinem Rechte, oder sie hat, nicht in mir, sondern in dem andern selbst ihren Grund. Im leztern Falle erhalte ich aus seiner Verbindlichkeit kein Recht, z. B. wenn der andre sich die Verbindlichkeit,

mir wohlzuthun, auferlegt. Im erstern Falle aber muß mein Recht aus mir selbst, nicht aus des andern Verbindlichkeit gegen mein Recht, erkannt werden. — Ferner, bezieht sich, wie der Hr. Verf. in seiner Erklärung eines Rechts behauptet, auf ein Recht überhaupt eine Zwangsverbindlichkeit, wie kann er dann ein Zwangsrecht von einem Rechte überhaupt unterscheiden? Daß seine Erklärungen von beyden einerley sagen, bezeugt gleich der erste Anblik. — Der Hr. Verf. würde sich ein nicht geringes Verdienst um die Rechtslehre erworben haben, wenn er uns hätte zeigen wollen, wie und zu welchen bestimmten, reellen, einzigen Begriffe von einem Rechte die moralische Natur des Menschen hinführe? So aber wird er selbst eingestehen, daß bey allem Scharfsinne, den er in der Bestimmung eines Rechts zu zeigen bemüht ist, die Willkühr der Bestimmung immer noch hervor leuchte, und die Ueberzeugung von der Objektivität desBegriffs hindre. — Rec. kann in dem Begriffe eines Rechts nichts anders, als denBegriff einer Willensregel finden; nur eine Regel berechtigt und befugt, wenn sie anders gültig ist, den Willen zu Handlungen; ihr allein steht bey andern die Verbindlichkeit gegenüber, nichts zu nnternehmen, was die Ausübung der Handlung, wozu mich meine gültige Regel berechtigt, unmöglich machen könnte.)
„Das Principium aller Rechte ist: du hast ein Recht auf etwas, wenn du ohne daßelbe, auf irgend

eine Weise, von einem andern als ein willkührliches Mittel seiner Zweke behandelt werden dürftest, §. 63." (Woraus läßt sich aber wohl abnehmen, ob der andre mich als ein willkührliches Mittel seiner Zweke behandle? Ohnstreitig daraus, wenn er mich so behandelt, daß meine Zweke unerreichbar werden. Allein welche von meinen vorgesezten Zweken ist der andre verbunden, bey seiner Behandlung meiner zu schonen? Welche meiner Zweke können es seyn, die den andern diese Verbindlichkeit gegen mich auferlegen? oder welches einerley sagen mag: welche von meinen gefaßten Zweken sind gültige Rechte und Regeln meines Handelns, die der andre zu respektiren hat? Rec. glaubt, durch diese Fragen die Foderung einleuchtend gemacht zu haben: daß nämlich das wahre Princip aller Rechte kein anders seyn könne, als das Princip der Gültigkeit und Wahrheit unsrer Zweke und Regeln des Willens.) Von den absoluten Rechten führt der Hr. Verf. nicht mehr an, als das Recht auf sich selbst, das Recht auf freye Handlungen, und das Recht auf alle Sachen, auf welche Niemand ein ausschließliches Recht erworben hat (S. 51. 52.) Unter der Zueignung versteht der Hr. Verf. „die Absicht einer Person, eine Sache ausschließend zu ihren Zweken zu verwenden u. s. w. §. 81. Durch eine solche Zueignung kann ich mir ein Recht erwerben, „weil jeder, der mich in

dem Gebrauche einer solchen Sache hindern, oder sie gebrauchen wollte, mich als ein willkührliches Mittel seiner Zweke gebrauchen würde, §. 82.„ (Darf ich denn wohl zu jedem meiner beliebigen Zweke mir Sachen zueignen? Und wenn ich nun mir eine Sache zu beliebigen Zweken geeignet hätte, die ich mir zu solchen Zweken, die ich habe und vielleicht in Rüksicht der zuzueignenden Sache nur haben kann, nicht zueignen dürfte, wenn vielmehr ein andrer zu seinen gerechten Zweken diese Sache sich zuzueignen befugt wäre; würde dieser andre alsdann mich als willkührliches Mittel seiner Zweke betrachten und behandeln, wenn er mich in dem Gebrauche dieser mir fälschlich zugeeigneten Sache hinderte, oder sie selbst gebrauchte?) „Durch die Uebertragung entsteht ein Recht, in so fern die übertragende Person gegen die annehmende Person eine Zwangsverbindlichkeit übernimmt, §. 85. Diese Zwangsverbindlichkeit entspringt alsdann für den Uebertragenden, wenn er etwas durch sie zu den Zweken eines andern verwenden will, und dieser es annimmt; vorausgesezt, daß diese Uebertragung nicht gegen das Recht eines Dritten läuft. Denn alsdenn kann der Annehmende das ihm übertragene Recht als ein Mittel seiner Zweke betrachten, ohne ein anders vernünftiges Wesen als ein willkührliches Mittel seiner Zweke zu behandeln, §. 86.„ (Wenn ist aber die Uebernahme einer Zwangsverbindlichkeit von Seiten des Uebertragenden

rechtskräftig? Kann und darf diese Uebernahme von der Meynung und Willkühr des Uebertragenden abhängen? Rec. hält dafür, daß in der Rechtslehre der Meynung und Willkühr der Menschen nichts überlaßen bleiben dürfe, sondern daß die gültigen Rechtsgrundsäze alle rechtlichen Verhältniße, und auch die Richtigkeit der Einwilligung von Seiten der einwilligenden Personen selbst, entscheiden müßen. — Wenn ist also ferner, die Annahme eines übertragenen Rechts rechtlich und gültig? Darf auch diese Annahme der blosen Meynung der annehmenden Parthey folgen? ist sie alsdann nicht eine nur vermeintrechtliche Annahme? Das Geben — und Annehmen — Wollen der Partheyen kann allein offenbar nichts entscheiden, indem beyder Wollen unrechtlich seyn kann. Es ist also nicht genug, daß die Uebertragung und Annahme eines Rechts nicht gegen das Recht eines dritten lauft; beyde dürfen auch nicht gegen die wahren, von den Kontrahirenden oft verkannten Rechte der Kontrahirenden selbst laufen. — Endlich, unter welchen Bedingungen ist denn ein Vertrag nicht gegen das Recht des Dritten? Wenn der Dritte, bey und durch den Vertrag nicht als willkührliches Mittel behandelt wird? Wo und wenn tritt denn aber dieser Fall nicht ein? Gesezt, der Dritte hätte ein Recht der Erwerblichkeit auf das Eigenthum, deßen Recht einem andern, der, ob er es gleich nicht meynt, kein solches Recht der Erwerblichkeit auf

das Eigenthum hat, übertragen werden soll; ist der Vertrag alsdann nicht gegen das Recht des dritten, ohne daß es auch nur den geringsten Anschein hat, als würde er von den Kontrahenten als ein willkührliches Mittel ihrer Zweke gebraucht?) „Es können Rechte erworben werden theils durch Zueignung, theils durch Uebertragung, theils durch Beleidigung S. 60.„ (Durch Beleidigung wird kein Recht erworben; das Recht oder vielmehr die Befugniß zur Vertheidigung und Schadloshaltung liegt bedingterweise in jedem unsrer Rechte.) Ist folgender Schluß (§. 162.) wohl bündig: weil eine Sache herrenlos ist, so kann (darf) sie von mir zu jedem beliebigen Zweke occupirt werden? Darf ein Eigenthümer die ihm eigenthümliche Sache willkührlich zerstören und verbrauchen? (§. 166.) Wird dadurch das Recht der Erwerblichkeit andrer nicht verlezt? — Was ist übertragbar (§. 182.)? dasjenige, bey deßen Uebertragung der Uebertrager nicht als willkührliches Mittel der Zweke andrer erscheint? Es sey; wenn aber die Gültigkeit eines Vertrags davon abhängt, wie kann die blose Einwilligung und Erklärung derselben die Rechtlichkeit eines Vertrags entscheiden? Bestimme man also, ehe man auf die Einwilligung etwas rechtliches bauen will, die allseitige Rechtlichkeit der Einwilligungen durch objektive Grundsäze. — Die Strafe wird §. 205. ein willkührlich verhängtes Uebel genannt. — Die Testamente werden geradezu verworfen (§. 283.).

hingegen die Erbverträge werden für rechtlich erklärt (S. 149.), da doch, genau besehen, beyde, Testament und Erbvertrag, auf dem nämlichen Grunde beruhen. — Jede Gesellschaft kann nur aus einem Vertrage entspringen S. 151. Ursprünglich gilt zwar die Stimmeneinhelligkeit in einer Gesellschaft; aber man kann die Stimmenmehrheit einführen, S. 164. (Alles rechtliche wird also von der Meynung der Menschen abhängig gelaßen.) — Das Eherecht ist sehr kurz abgefertigt. Eine Ehe, meynt der Hr. Verf., könne zwischen jeden Personen errichtet werden, wenn sie nur nicht gegen das Recht eines dritten laufe, S. 170. — Das rechtliche Verhältniß der Aeltern zu ihren Kindern, ingleichen das rechtliche Verhältniß des Herrn zu seinem Diener sey keine Gesellschaft S. 178. 181. — Die Aeltern haben keine Zwangsverbindlichkeit gegen ihre Kinder, S. 175. — Eine kirchliche Vereinigung seze schon die gemeinschaftlichen Religionsüberzeugungen, die in dem Symbol der Kirche enthalten sind, voraus, S. 187. u. f. (Sollte sich aber nicht erweisen lassen, daß die Menschen kein Recht haben können, zum Behuf ihrer Religionsmeynungen eine kirchliche Vereinigung zu stiften; daß ihnen vielmehr nur zu dem Zweke, Religionswahrheiten zu erringen, sich in der Ueberzeugung von derselben zu erhalten, und sie zu ihrem Leben fruchtbar zu machen, ein Recht zustehe? Rec. muß diesen, so wie auch die folgenden Theile der Rechtslehre, als neue

Belege

Belege seiner obigen Behauptung anführen: daß der Hr. Verf. das Rechtliche fast durchaus zu etwas blos Subjektiven und Vermeinten mache. Indeßen dient es zur Entschuldigung des würdigen Verf., daß, da er sich einmal vorgenommen hatte zu versuchen, wie weit man es in der Rechtslehre mit dem Kantischen Grundsaze: Behandle Niemand als bloses Mittel zu deinen Zweken! bringen könne, er nicht mehr leisten konnte, als was ihm dieser Grundsaz zu leisten erlaubte.)

Ueber den historischen Roman.

Ein Brief an den Herrn D. Feßler zu Karolath.

(Deutsche Monatsschr. Jan. 1794.)

Die Dichtart eines historischen Romans wird von den neuen Kritikern fast durchgängig für unnatürlich und zweklos, ja sogar für schädlich gehalten; aber mit Unrecht. Man muß einen solchen Roman in zweyerley Rüksichten betrachten, einmahl als ein Gedicht, das nach ästhetischen Regeln, zweytens als pragmatische Darstellung erwiesener oder

erweislicher Thatsachen, die nach den Regeln der Logik und Psychologie zu beurtheilen ist. Der Roman ist historisch, d. h. die Denkungsart und der Charakter der Helden, der durch die Begebenheit an sich selbst entwikelt und bestimmt, aber für den Leser als analytisches entwikeltes Resultat dargestellt worden ist, haben ihren Grund in der uns bekannten wahren Geschichte. Er ist aber nicht Historie, d. h. er ist nicht troknes Resultat der Geschichtsforschung; sondern philosophisch richtiges Resultat der Menschenforschung, die an der Hand der wahren Geschichte angestellt worden ist: er ist keine geistlose Angabe der nakten Thatsachen; sondern belehrende und ergözende Anzeige der Ursachen und Wirkungen moralischer Phänomene. In der Form dieses Romans ist also die Hauptrüksicht die ästhetische, in der Materie aber die psychologische, nicht die historischkritische. Man scheint nur die Fehler der einzelnen Dichter dieser Gattung im Sinne zn haben, wenn man die Form des historischen Romans bestreitet; dabey scheint man auch seinen eignen, individuellen Geschmak an weicher Darstellung jener männlich starken eines heroischen Romans vorzuziehen. — Der Dichter eines solchen Romans ist nichts neues; die historischen Tragödien und Epopöen sind, etwa die Form und Einheit abgerechnet, nichts anders als pragmatische Geschichte. Ihr Unterschied von diesem ist außerwesentlich. Der historische Roman hat vor ihnen noch den Vorzug;

denn er stellt die ganze Entwiklung des Charakters auf. — Sonst begnügte man sich in der Kritik mit der poetischen Wahrheit, und ließ die historische auf der Seite liegen. Leßing nennt das ein Vorrecht der Kunst. Selbst Aristoteles, der über den starken Anstoß gegen die historische Wahrheit so sehr eifert, entscheidet zu Gunsten des historischen Romans. — Er behauptet nämlich: daß sich der pragmatische Dichter nur so weit um die historische Wahrheit zu bekümmern habe, als sie einer wohleingerichteten Fabel, mit der er seine Absichten verbinden kann, ähnlich ist. — Die historische Wahrheit des Romanisten ist Wahrheit der in etwas verstärkten Charaktere. In der historischen Wahrheit der Begebenheiten, der Umstände, der Zeit, des Orts, und der Nebenpersonen kann er, nach Leßings Aussage, immer faciler seyn. Leßing führt seine ganze Anfoderung an historische und nichthistorische Charaktere bloß auf innre Uebereinstimmung, Haltung und Absicht zurük. — Gesezt, der historische Roman stifte wirklich Schaden, was kümmert sich der Dichter darum? Er hat als solcher blos die poetische Wahrheit und allgemeine Sittlichkeit zur Regel seiner Bearbeitung zu nehmen. Allein, was und wer soll durch einen solchen Roman verderbt werden? Was verderbt werden soll, muß schon vollkommen dastehen; das ist aber von der historischen Wahrheit nicht zu behaupten: denn die Geschichte hat höchstens Wahrscheinlichkeit. Die Leser, die

gefährdet werden sollen, sind entweder solche, welche schon Geschichte wißen, oder solche, die sie noch nicht kennen, und sie entweder erst erlernen oder nicht erlernen sollen. Dem Kenner der Geschichte ist ein historischer Roman nicht schädlich; er sieht ihn nicht als Quelle, obgleich vielleicht, und mit Recht, als Hülfsmittel der Geschichte an; er liest ihn mit Vergnügen, sey es auch blos das Vergnügen des Tadlers. (Allein, hebt bey dem Kenner der Geschichte der ihm sich oft aufdringende Gedanke der Unwahrheit nicht die Täuschung und Wirkung des Romans auf? Historiker, welche die Lebensgeschichte Marc Aurels wie ein Evangelium annehmen, empfinden die ästhetische Kraft des Feßlerischen Marc Aurels gewiß nicht, es sey denn, daß die Macht der Romanischen Muse so stark sey, daß sie ihren historischen Glauben berüken, und — eine große Foderung — selbst das Argusauge solcher Historiker täuschen könnte. Aber, ist denn ein jedes ästhetisches Werk für Jedermann? Muß die ästhetische Kraft eines Werks nicht immer großentheils nach der ästhetischen Fähigkeit derer, auf die es seine Kraft äußern soll, berechnet werden? Wie oft mögen die Kunstrichter mit ihren Urteilen an dieser Klippe scheitern! — Man könnte, um den historischen Roman für mehrere Leser genießbar zu machen, als Regel annehmen, erstlich daß der Romanist sich blos an wahre Thatsachen der Geschichte halten, und nur die Lüken derselben mit

poetischen Wahrheiten ausfüllen solle! Aber, wie viel unnöthigen und schädlichen Zwang würde diese Regel dem Romanisten anthun! Zweytens, daß er Helden zum Gegenstande nehmen solle, welche die Geschichte gleichsam nur en gros markirt hat.) — Der Idiot in der Geschichte, fährt Hr. Rekt. Fischer fort, der nur von berühmten Namen weiß, kann zu seinem großen Nuzen historische Romane lesen, und sollten sie auch lauter historische Unwahrheiten enthalten. Für diesen wünschte ich, daß alle Hauptepochen und alle große Männer der Geschichte nach Hrn. Schlenkerts oder eines andern Manier bearbeitet würden: nur müßten es gute historische Romane seyn. Bey diesen drükt ihn die Kürze und eine Menge Fragen über das wie, wo, woher und wodurch (und wozu) nicht so, wie in der Geschichte. Seine Menschenkunde, seine Lebensweisheit und Moralität würde gewiß mehr gewinnen, als bey der Geschichte allein. — Diejenigen, welche erst Geschichte studieren sollen, bedürfen keiner solchen Lektüre, wie sie der historische Roman darbietet. — Rec. dankt dem Hrn. Rekt. Fischer für diese schöne deutliche Abhandlung, die im Gebiete der schönen Wissenschaften für einen wahren Gewinn gelten kann.

Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondere. Zu academischen Vorlesungen geschrieben von Ioh. Christ. Gottl. Schaumann. Halle bey I. Iac. Gebauer. 1793. in 8. S. 234. (14 ggr.)

Da es für unsre Leser interessant seyn möchte, mit dem Geiste der Religion, der seit kurzem von der Kantischen Schule ausgeht, näher bekannt zu werden; so werden sie es nicht mißbilligen, wenn wir ihnen aus vorliegender Schrift einen etwas weitläuftigen Auszug mittheilen, und unsre kritischen Bemerkungen verhältnißmäßig häufiger einstreuen.

Hr. Schaumann beginnt mit einer Abhandlung über den Geist des Zeitalters in Beziehung auf Religion und Theologie. Er charakterisire sich durch Freyheit (freyen Vernunftgebrauch). Durch ihn sey zwar der religiöse Aberglaube vermindert, der religiöse Unglaube aber vermehrt; — die religiöse Schwärmerey seltner, der religiöse Leichtsinn aber auch allgemeiner geworden. Es sey nicht anders zu erwarten gewesen, als daß er sich anfänglich als Geist einer gesezlosen Freyheit gezeigt habe. Die Denker müßten ihn der Bestimmung des Menschen gemäß leiten und bilden. Das werde denn auch geschehen, wenn sie über die

Grundwahrheiten der Religion mehr, als sie es bisher gewesen sind, einig würden.

Die strittigen Punkte sind 1. das Wesen der Religion. Die Pietisten gestehen dem Menschen eine blose Receptivität für die Gnadenwirkungen Gottes zu; die Freydenker hingegen laßen da, wo die Gnade Gottes erworben werden soll, alles auf eine freye Gesinnung des Menschen ankommen. 2. Das Fundament der Religion. Die Pietisten laßen nur eine supernaturalistische; die Freydenker aber nur eine naturalistische Erkenntnißquelle der Religion gelten. 3. Die Art des religiösen Fürwahrhaltens. Der Mystiker halte sich an einen übernatürlich gewirkten Glauben; der philosophische Dogmatiker an erweisende Vernunftgründe, an Demonstration und Wißen. (Der ächte philosophische Dogmatiker unterscheidet Demonstration und Wißen von dem Vernunftglauben, und sezt dem Mystiker nicht jene, sondern diesen entgegen. So kommt auch ein richtiger Gegensaz heraus: übernatürlich gewirkter Glaube, und natürlich bewirkter Glaube.) 4. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit mehrerer gleich wahrer Religionen. Die Katholicisten halten nur eine wahre Religion für möglich; unter ihnen gibt es sowohl Leute, deren Denkungsart von der Regel der Kirche entweder abweicht oder nicht (Heterodoxe und Orthodoxe), als auch solche, deren Gesinnungen dem kirchlichen Glauben entweder gemäs sind oder

nicht (Kezer und Rechtgläubige). Diesen stehen die kirchlichen Indifferentisten entgegen. 4. Der Werth der Religion. Die theologischen Moralisten machen die Religion zur obersten Bedingung der Sittlichkeit und Glükseligkeit. Den natürlichen Theologen aber hat sie einen blosen Mittelwerth. — Die Quelle der Entscheidung ist die Vernunft; denn sie ist das Vermögen der Wahrheitsgeseze. — Sie verlangt aber zu ihrem richterlichen Amte Thatsachen des Bewustseins, und Thatsachen der Erfahrung. (Nicht zu ihrem richterlichen Amte; denn dieses kann sie nicht verwalten: weil nicht sie, sondern die Ueberlegungskraft urteilen kann; sondern zur möglichen Bildung der Allgemeinbegriffe, aus welchen die Allgemeinsäze und logischen Wahrheitsgeseze von der Ueberlegungskraft geformt werden). Allein nicht der gemeinen, durch Gefühle (dunkle Begriffe) geleiteten, sondern der philosophirenden, durch (deutliche) Begriffe sich selbst leitenden Vernunft gebührt dieses Richteramt (sonst dem philosophirenden, nicht dem gemeinen Menschenverstande, worunter gewöhnlich die Ueberlegungskraft verstanden wird). — Der Grund jener Streitigkeiten liegt in einem Mißverstande über den Begriff der Religion. Einige halten die Religion für etwas alleinig aus Gott entsprungenes, und die Geschichte für das lezte Fundament derselben; andre für etwas ausschließend von dem Menschen ausgehendes. (Sollte es dem Hrn. Verf. erweislich seyn, daß diese

beyden Partheyen das Gesez der logischen Wahrheit für das Gesez der Wahrheit überhaupt annehmen? S. 33.) — Nun folgt eine Zurüstung zu einem Versuche, die Mißverständniße über den Begriff der Religion von Grund aus zu heben. Sie erregt die große Erwartung, daß der einzig richtige und objektivreale Begriff einer Religion aus unläugbaren Vordersäzen herausspringen werde; allein man wird getäuscht. „a. Religion ist ohne eine Gottheit nicht denkbar, b. weder auf Gott, noch auch c. auf vernunftlose Wesen paßt die Religion als Prädikat. Folglich sind die äußern Bedingungen einer Religion Gott und endlich vernünftige Wesen, und ein Verhältniß zwischen beyden, nämlich das Verhältniß jenes als eines Obern, zu diesen als Untergeordneten. Religion ist also die Beziehung zwischen Gott und Menschen, vermittelst welcher diese den Gesezen jenes unterthan sind.„ S. 39. (Das angegebene Verhältniß liegt nicht in den Vordersäzen; es ist willkührlich hereingezogen worden. Der wesentliche Charakter der Religion ist also noch blos erschlichen. — Sollte das Bedürfniß des Menschen ein andres Verhältniß, als jenes eines Regierers der Schiksale zum Besten der menschlichen Tugend und ihres Selbstgenußes erweislich machen?) Die wahre Religion ist also eine solche, welche mit dem Endzweke des Menschen zusammenstimmt. — Sie kann nun in einem entweder durch

physische, oder durch moralische Geseze bestimmten Verhältniß zwischen Gott und Menschen bestehen. S. 41. Im erstern Falle ist die Form dieses Verhältnißes positiv, von Gottes Willkühr festgesezt; in dem zweyten aber nicht; sondern da ist dasjenige, was die praktische Vernunft als Pflicht ankündigt, Gottes Wille. S. 44. Wo die Religion physisch bestimmt ist, da denkt sich der Mensch seinen Gott mit physischen Trieben und Neigungen. Eine solche Religion steht also dem Besserwerden entgegen, sie ist falsch. Eine solche Religion war die jüdische. S. 43. (Diese Gegensäze sind sehr dunkel angegeben; Rec. vermuthet aus dem Gegensaze: „dasjenige, was die praktische Vernunft als Pflicht ankündige, sey Wille Gottes„ daß unter dem durch physische Geseze bestimmten Verhältniße entweder das aus der Weltregierung, oder aus einer übernatürlichen Offenbarung erkannte gesezliche Verhältniß zwischen Gott und Menschen gemeynt sey. Aber wie läßt sich alsdann die Form dieses Verhältnißes geradezu positiv und willkührlich nennen? Wie folgt es, daß sich der Mensch in der sogenannten physisch bestimmten Religion seinen Gott mit physischen Trieben und Neigungen denke? Was sind überhaupt physische Triebe und Neigungen?) Wahre Religion ist demnach die moralische Beziehung der Menschen als freywilliger Unterthanen auf Gott als freyerwählten (?) Obern, S. 45.

(Schwerlich daß sich unter der Religion eine Beziehung denken läßt; Rec. däucht, sie könne nur entweder eine Lehre — objektive Religion — oder eine Erkenntniß — subjektive Religion — von einem bestimmten Verhältniße Gottes zu dem Endzweke der Menschen seyn.) Resultate: Das Wesen der Religion beruht auf Moralität. Ueber die Natur der leztern aber hat die kritische Philosophie die Untersuchung vollendet so, daß Kant vollendet hat, was Jesus begann. S. 47. (Auch Rec. verehrt die Verdienste Kants um die Fortschritte im Reiche der Wahrheit mit Enthusiasmus; aber die vielen den Kantischen Philosophemen entgegengesezten wichtigen Zweifels- und Widerlegungsgründe verbieten ihm, eine solche entscheidende Sprache zu führen. Oder sollte sich etwa der Hr. Verf. im Stande sehen, die anders denkenden Wahrheitsfreunde eines beßern zu überzeugen? Auf den Fall bittet ihn Rec. im Namen derselben um die Ueberzeugungsgründe; diejenigen, welche in der Folge vorkommen, kann ihnen Rec. mit gutem Gewißen nicht empfehlen.) Aus der richtigen Erkenntniß des menschlichen moralischen Vermögens folgt 1) daß das Wesen der Religion weder in einer ganz paßiven, noch in einer blos von der Spontaneität der theoretischen Vernunft ausgehenden Ergebung in den Willen Gottes, sondern in der moralischen Beziehung der Gesinnung auf Gottes in unser Herz geschriebenes Gesez bestehe.

(Die **Naturalisten** sollen sich vorstellen, daß das Wesen der Religion „in einer von der Spontaneität der theoretischen Vernunft ausgehenden Ergebung in den Willen Gottes„ bestehe; wenn das wäre, was sollen sie sich **bestimmtes** darunter denken? Sollte es dieß seyn: daß die von der praktischen Vernunft in ihren Spekulationen geleitete theoretische Vernunft aus der Natur den Willen Gottes in Absicht unsrer Schiksale zu erkennen gebe, und uns lehre, einem von daher erkannten besten Willen Gottes uns zu ergeben; so steht die Verneinung der Wahrheit dieser naturalistischen Lehre nicht als Resultat der Vordersäze des Hrn. Verf., sondern als blose Behauptung und Meynung da.) 2) Daß das Fundament der Religion nicht hyperphysisch, noch physisch, sondern moralisch sey. (Nach Rec. Ueberzeugung kann die aus dem Gesichtspunkte einer wahren Moral angestellte Betrachtung der Welt oder Natur die einzige Erkenntnißquelle einer gültigen Religion seyn.) 3) Daß das religiöse Fürwahrhalten weder ein blinder Glaube, noch ein dogmatisches Wißen, sondern ein auf dem Bewustsein des moralischen Gesezes beruhender Vernunftglaube sey. (Rec. kann das leztre Resultat in den Prämißen des Hrn. Verf. nicht finden. Auch hat es der Hr. Verf. in der Folge noch nicht erwiesen, wie es an seinem Orte bemerkt werden wird.) 4) Daß es zwar nur **eine** wahre Religion, nämlich die Religion der praktischen Vernunft, gebe, daß sich aber mehrere Arten

vom kirchlichen Glauben als gleich zwekmäsig und wahr denken laßen (das leztre steht auch noch unbegründet da.) 5) Daß weder der kirchliche Glaube zur Tugend unentbehrlich, noch die Religion überhaupt dazu ganz entbehrlich sey, sondern daß die Moral zur Religion führe, S. 49. — Was von S. 40. über das Wahre und Falsche in den Behauptungen der Supernaturalisten und Naturalisten gesagt wird, kann der Leser aus den vorigen und folgenden Bemerkungen des Rec. leicht selbst erprüfen. — Verhältniß der Religion zur Moral: Wer zugibt, daß das Wesen der Religion in einer moralischen Beziehung des Menschen au Gott bestehe (welches Rec. in dem Sinne des Hrn. Verf. zuzugeben noch keinen Grund findet), der gibt auch schon eine Beziehung der Religion und Moral zu. Uebrigens zerfällt diese Beziehung in eine theoretische und praktische. Die theoretische: Die Moral ist zwar ihrem Erkenntnißgrunde nach von der Religion unabhängig; aber sie führt zur Religion durch die Bestimmung des Gegenstandes, den sie dem Willen zu realisiren vorsezt, nämlich des höchsten Gutes (davon in der Folge ein mehreres). Religion ist also der Moral untergeordnet; deswegen müßen auch alle religiösen Geseze die Sanktion der Moral haben. — Die praktische: Die Moralität ist von Religiosität unabhängig; aber sie führt zu ihr; die Achtung für das Heilige in uns führt zur Achtung für das

Heilige über uns. Religiosität ist nämlich die auf die Achtung des moralischen Gesezes gegründete Achtung des moralischen Gesezgebers. Umgekehrt belebt die Religiosität wieder die Idee der Pflicht, S. 59.

Verhältniß der natürlichen Religion zur positiven. Da es zweyerley natürliche Principien gibt, nämlich das der Natur, und jenes der Freyheit; so gibt es auch eine Physico- und eine Ehticotheorie. Gegenseitig läßt sich auch eine göttliche und menschliche positive Theorie denken. Die natürliche Religion beruht auf an sich feststehenden Principien; die positive aber auf willkührlich festgesezten. Die natürliche Religion ist obiger Eintheilung der Principien zufolge entweder eine Physicotheologie oder eine Ethicotheologie. Göttlich geoffenbart heißt die Religion, welche und wiefern sie auf einem von Gottes Willkühr festgesezten Princip gegründet ist. Es gibt keine positive Religion; weil alle wahre Religion auf dem an sich feststehenden Princip der Sittlichkeit gegründet werden kann, und weil ohnehin keine willkührliche Position etwas recht und gültig macht, S. 66. (Der erste Grund ist nicht blos deswegen verwerflich, weil eine Ethicotheologie, in dem Sinne des Hrn. Verf., unerwiesen und an sich unerweislich ist, sondern auch deswegen, weil er nicht beweist, was er beweisen soll: kann es deswegen keine wahre positive Religion geben, weil wir das Wahre einer jeden gegebenen Religion zum

Theil auch nach den Principien der Moral erprüfen, und uns davon überzeugen müßen? Hängt aber die Wahrheit einer Religion immer von dem Princip unsrer Prüfung und Ueberzeugung von derselben ab? — Was den andern Grund anbelangt, so hat er hier eben so wenig Beweiskraft, es müßte denn seyn, daß der Hr. Verf. den Freunden der Offenbarung zutraute, daß sie seinen menschlichen Begriff von Willkühr Gottes gelten ließen. Denn unter der Voraussezung, daß die göttliche Willkühr immer das beste wählt, kann auch eine von ihr abhängige geoffenbarte, positive Religion keine andre, als eine wahre seyn. — Etwas ganz anders ist es: eine von Gottes Willkühr festgesezte Religion ist wahr, und: eine solche Religion muß nach der wahren natürlich geoffenbarten Religion von uns erprüft werden, ob sie von Gottes Willkühr festgesezt seyn kann?) Daraus folgt: daß die natürliche Religion das Fundament und die Norm der positiven sey (nur das lezte ist richtig, sie ist Norm); daß jene Zwek, diese aber Mittel sey (die positive Religion Mittel zu der natürlichen? wie soll man diß verstehen?) daß jene Allgemeingültigkeit und innre Haltbarkeit, diese aber nur Partikularität und äußre Haltbarkeit habe, daß jene nur eine und die nämliche, diese aber veränderlich, obgleich zur Erhaltung und Belebung der natürlichen für Menschen ein nothwendiges Mittel sey (das lezte Resultat mag immer richtig

seyn, aber durch die Gründe, die der Hr. Verf. in der Folge S. 69. dafür aufgestellt hat, dürfte er schwerlich Jemanden davon überzeugen. Denn, um nur einiges anzuführen, soll man es auf das Wort des Hrn. Verf. annehmen, daß zur Handhabung und Verwaltung der Religion eine positive Norm nothwendig ist? oder kann eine solche Norm nicht von Menschen nach den Grundsäzen der natürlichen Religion abgefaßt werden? Denkbar ist es doch wenigstens. „Daß die positiven Formeln nur zufällige und temporelle Vehikel der natürlichen Religion seyen", behauptet der Hr. Verf. an mehreren Orten; aber daß diese Formeln von einigen für ein verderbliches Introductionsmittel der natürlichen Religion gehalten werden, hat der Hr. Verf. nicht berührt, obgleich diese Meynung, da hier doch alles auf menschliche Schwäche berechnet werden soll, vorzüglich eine Beleuchtung verdient hätte. Auch behauptet der Hr. Verf. zu viel, wenn er sagt: „daß in diesen Vehikeln die wichtigsten moralischen Begriffe und Gefühle enthalten sind;„ denn daß es allgemeine Thatsache sey, läßt sich nicht behaupten. Manche sind dagegen der Meynung, daß positive Formeln, die nach der natürlichen Religion eingerichtet werden, der Verfälschung der Begriffe weniger ausgesezt seyn können, als jene, welche aus Schriften der Offenbarung genommen werden.) Die positive Religion ist willkührlich bestimmbar (?) und ein Gegenstand der politischen Legislation. S. 70.

Zwey-

Zweyter Theil: Philosophie der Religion. Sie ist die Wißenschaft der Vernunftprincipien, welche der Religion zum Grunde liegen. Ihr theoretischer Theil enthält die Dianöologie, die Theologie, und die Religionslehre; ihr praktischer Theil aber enthält die menschliche Thelematologie, die göttliche Thelematologie, und die Theorie der Religiosität.

Die theologische Dianöologie: sie betrachtet das Verhältniß des menschlichen Vorstellungsvermögens zu dem Hauptobjekte der Religionslehre: Unsre Vorstellungen geben uns entweder sensible, oder intelligible Gegenstände zu erkennen. Den Begriffen von den sensiblen Gegenständen liegen sinnliche Anschauungen zum Grunde, und solche Gegenstände sind Phänomena, S. 79. 80. (Rec. kennt zwar Anschauungen — dem Sinne zugehörige Vorstellungen — aber keine Begriffe von sensiblen Gegenständen. Jeder Begriff enthält, weil er wenigstens ein Verstandesprodukt ist, solche Theilvorstellungen, welche etwas Intelligibles zu erkennen geben, z. B. Vereintheit, Größe u. a. Wenn nun die Gegenstände von solchen Begriffen, denen Anschauungen zum Grunde liegen, Phänomene seyn, und, wie der Hr. Verf. in der Folge behauptet, von uns erkannt werden sollen; so folgt, daß auch das Intelligible, welches solche Begriffe vorstellen, Phänomen für uns seyn, und von uns erkannt wer-

den müße. Diese Folge hebt aber alle Bündigkeit der Schlüße, die der Hr. Verf. auf seinen Unterschied zwischen Phänomenen und Noumenen, zwischen der Erkennbarkeit jener und der blosen Denkbarkeit dieser gründet, auf. Möchten doch die Freunde der Kantischen Kritik diesen Punkt mehr beherzigen, und ihr Resultat: daß nur das Sensible erkennbar für uns sey, nicht erschleichen, sondern es entweder besser begründen oder aufgeben!) Von den intelligiblen (nichtempfindbaren) Gegenständen haben wir blos intellectuelle Begriffe, denen intellectuelle Anschauungen zum Grunde liegen; deswegen sind solche Gegenstände Noumena. Diese Gegenstände können wir andern nicht zeigen, S. 80. (Offenbar hat der Hr. Verf. Gegenstände und Dinge mit einander verwechselt; wir haben zwar Vorstellungen von intellectuellen Gegenständen, d.h. von einem mannichfaltigen nichtempfindbaren Etwas, aber nicht von intellectuellen Dingen; denn alle Dinge haben etwas Empfindbares und Anschauliches an sich. — Intellectuelle Anschauungen kann sich Rec. nicht denken, er hält sie für etwas aus der Luft gegriffenes. — Kann der Hr. Verf. wohl Gegenstände, die blos dem innern Sinne anschaulich sind, andern zeigen? Es dürfte also auch jenes falsch seyn, daß blos die intelligiblen Gegenstände sich andern nicht demonstriren laßen.) Von dem Dasein der Gegenstände unsrer Vorstellungen vergewißern wir

uns entweder unmittelbar, nämlich durch die Wahrnehmung der Existenz derselben, (leider, daß es der Hr. Verf. übersehen hat, daß die Wirklichkeit niemals wahrgenommen werden kann, sonst würde er uns über diesen wichtigen Punkt vielleicht beßere Aufschlüße gegeben haben,) oder mittelbar, und zwar nach dem Grundsaze: wenn irgend eine Thatsache existirt, so muß auch das existiren, was die nothwendige Bedingung derselben ist, S. 82. (Wenn der Hr. Verf. diesen Grundsaz fest gehalten hätte, so würde seine Kritik der Beweise für das Dasein Gottes sicherlich anders ausgefallen seyn, als die Leser sie finden werden.) Weil das Intelligible uns nicht erscheint, so kann es nicht wahrgenommen werden; folglich können wir uns von dem Dasein deßelben nur mittelbar versichern, S. 83. (Das leztre ist richtig; aber, erscheint uns nur dasjenige, was wahrgenommen wird? erscheint uns keine Ursache, keine Größe, und ist diese etwas Wahrnehmbares oder Intelligibles?) Erkenntniß ist Bewustsein (Vorstellung) eines — Gegenstandes, §. 104. (Soll Bewustsein und Vorstellung gleichgeltend seyn? Rec. glaubt, daß beyde wesentliche Stüke einer Erkenntniß sind.) Intuitive Erkenntniß ist Bewustsein (Vorstellung) eines von seiner Vorstellung anschaulich verschiedenen Gegenstandes; intellectuelle aber, wenn der Gegenstand von seiner Vorstellung durch den Verstand blos unterschieden wer-

den kann, §. 106. 107. (Bey der intuitiven Erkenntniß soll ein Unterscheiden durch den Sinn, und bey der intellectuellen ein Unterscheiden durch den Verstand vorkommen? Nach den Kantischen Untersuchungen unsers Erkenntnißvermögens kann weder Sinn noch Verstand unterscheiden; sondern blos der Besonnenheitskraft ist dieses Amt eigen.) Das Fürwahrhalten ist das Annehmen der Richtigkeit einer Vorstellung. Seiner Quelle nach ist es entweder Ueberredung oder Ueberzeugung. Jene ist ein Fürwahrhalten aus subjektivästhetischen Gründen, (nur zum Theil,) die Ueberzeugung entsteht aber aus objektivlogischen Gründen (unbestimmt und dunkel!) Das Meynen ist ein Fürwahrhalten mit dem Bewustsein der Unzuverläßsigkeit deßelben (wo dieses Bewustsein statt findet, da ist kein Fürwahrhalten möglich, da ist Bezweiflung.) Das mit dem Bewustsein der Zuverläßigkeit begleitete Fürwahrhalten ist das Gewißseyn. — Lezteres ist entweder ein Glaube, oder ein Wissen. Glaube ist das Fürwahrhalten mit dem Bewustsein der Zuverläßigkeit des Geglaubten für das glaubende Subjekt (das kann auch ein Meynen seyn; die Ueberzeugung, welche auf nichts Empfindbares und Sinnliches, sondern auf ein Nichtempfindbares geht, auch wohl von ihm abhängt, heißt Glaube. Die Schrift sagt: der Glaube ist eine gewiße Zuversicht deßen, was man nicht sieht u. s. w.) Wißen ist ein mit dem Bewustsein der durch-

gängigen Zuverläßigkeit des Fürwahrgehaltenen begleitetes Fürwahrhalten. (Das „durchgängig„ macht die Erklärung sehr unbestimmt; es soll wohl heißen „der für alle erkennende Wesen möglichen Zuverläßigkeit;„ allein auch ein wahrer Glaube, den ich habe, muß für alle Menschen durch das Verhältniß ihres dem meinigen gleichen Erkenntnißvermögens zu den Gegenständen, die geglaubt werden sollen, möglich seyn. — Wißen ist eine Ueberzeugung, die auf etwas Empfindbares geht, und von ihm als ihrem Grunde abhängt. Wißen kann man nur das Zeigbare, Anschauliche; Glauben läßt sich das Nichtempfindbare, das Nichtdemonstrable.) Wissen kann man nur dasjenige, deßen Wahrheit und Wirklichkeit sich Jedermann evident darthun läßt; also nur die (sensiblen) Phänomena. Ueber das Dasein intelligibler Gegenstände laßen sich keine augenscheinlichen Documente aufweisen; man kann es höchstens durch objektive Gründe wahrscheinlich, aber nimmermehr evident und unmittelbar gewiß machen, S. 86. 87. (Für das Dasein einer Ursache, welche ein intelligibler Gegenstand ist, läßt sich die Wirkung derselben als ein augenscheinliches Document aufweisen. das Dasein derselben kann durch einen objektiven Grund gewiß, nicht blos wahrscheinlich gemacht werden. — Ist denn, wie der Hr. Verf. anzunehmen scheint, alles dasjenige, was nicht unmittelbar gewiß ist, nur wahrscheinlich? vgl. den

Grundsaz S. 32.) Es ist gewiß, die Gottheit gehört nicht zur Sinnen- sondern zur Verstandes-Welt (Auch die Gottheit hat, so wie die Seele des Dritten, etwas Anschauliches, aber für uns aus sinnlichen Wahrnehmungen nur Erschließbares an sich; man kann daher nicht sagen, daß kein auf intuitiven Erkenntnißen beruhender Schluß für das Dasein derselben möglich sey.)

Philosophische Theologie: Der Begriff von Gott kann nicht empirisch erzeugt, die auf Gott sich beziehende Vorstellung kann nicht a posteriori, durch Thatsachen der Erfahrung bestimmt werden, §. 132. (einen Begriff empirisch erzeugen, und ihn durch Thatsachen der Erfahrung bestimmen, ist ein mächtiger Unterschied; der Begriff von dem Körper eines Menschen wird empirisch erzeugt, der Begriff von dem Dasein und dem Zustande seiner Seele durch Thatsachen der Erfahrung bestimmt.) Will man einen Begriff von einem Gegenstande, wie die Gottheit einer ist, prüfen, so kann dieß nicht durch unmittelbare Vergleichung mit seinem Objekte geschehen, §. 134. (läßt sich denn wohl irgend ein Begriffe durch unmittelbare Vergleichung mit seinem Gegenstande erprüfen? Wie soll das zugehen, da wenigstens kein einziger äußrer Gegenstand in unsre Seele kommt? Hat also ein andrer Begriff vor einem Begriff, wie der von der Gottheit ist, in der Art der Prüfung etwas voraus?) die speculative der Vernunft strebt

(nöthigt uns), zu dem All des Bedingten ein All der Bedingungen aufzusuchen (mehr als dieß, sie nöthigt uns, das All der Bedingungen anzunehmen, und es als ein vorhandenes anzusehen, wenn ein All des bedingten vorhanden ist. Vgl. den Grundsaz S. 82.) Die practische Vernunft gebietet uns, bey allen unsern Entschlüßen so zu verfahren, als ständen wir unter der ewigen Aufsicht eines Richters, §. 139. deswegen müßen wir unter unsre Vorstellungen den Begriff von einem nach moralischen Gesezen die Welt regierenden Wesen aufnehmen, §. 139. 140. (Die practische Vernunft, als solche, kann uns nur gebieten, den Endzwek, den sie uns aufstellt, zu erstreben, ohne daß sie Rükſicht auf dasjenige, was außer uns existiren mag, nimmt; leztres auszumitteln, überläßt sie dem speculativen Erkenntnißvermögen; sie hat es blos mit dem zu thun, was werden soll, nicht mit dem was ist; dadurch allein ist sie praktisch.) Daher ist der von der Gottheit gültige Begriff dieser: er ist der moralische Urheber, Regierer und Richter der Welt und der Menschen. (Folge ist dieser Begriff nicht aus dem vorigen, ob er gleich richtig seyn mag.) — Ueber Gottes Existenz: Die abweisende Antwort auf die Frage nach der Existenz Gottes ist falsch, weil eine jede von der Vernunft ausgehende Frage beantwortet werden kann, und auch weil die Beantwortung derselben zwey Möglichkeiten, mithin auch zweyerley Grün-

de für die eine und die andre voraussezt, §. 145. (Die Frage nach der Existenz und Art eines transcendentalen Gegenstandes, die man auch aus der Vernunft ausgehen läßt, sezt zweyerley Möglichkeiten voraus, mithin auch zweyerley Gründe; ist aber deswegen die abweisende Antwort falsch? und hält der Hr. Verf. mit Kant die Gottheit nicht für einen transcendentalen Gegenstand? Rec. wünscht auch bey dieser Behauptung mehr Konsequenz zu finden.) Es gibt zwar mehrere subjektivgeltende, aber nur einen allgemeingültigen Beweis für das Dasein Gottes, S. 98. (Jene würden nur Ueberredungsgründe seyn.) Einige derselben sind illudirende, einige aber usurpirende Beweise. Zu jenen rechnet der Hr. Verf. den ontologischen und kosmologischen Beweis. Dem leztern (nicht zum Besten auseinandergesezten) Beweise gesteht der Hr. Verf. logische Gültigkeit zu, so daß er auf den Hauptsaz führe: ich kann meiner Vernunft gemäs nicht anders, als ein nothwendiges Urwesen annehmen, und da ich mir kein Wesen als absolut nothwendig denken kann, als das Allreale u. s. w. (Das leztre ist ein Zusaz, der nicht zu diesem Beweise gehört; auch läßt sich ein unabhängiges Wesen ganz wohl denken, ohne es als ein Allreales denken zu müßen. Allein ist die in diesem Hauptsaze ausgedrükte Gültigkeit nur eine logische, und doch auf Thatsachen und auf Erkenntnißgesezen beruhende?) Kant habe diesen Beweis mit

Unrecht mit dem ontologischen für einerley gehalten, S. 107.; nur dieß sey wahr, er habe keine transcendentale Gültigkeit — (hat denn ein Beweisgrund entweder eine logische oder eine transcendentale Gültigkeit? so gibt es ja wohl gar keinen Beweis für das Dasein und für die Art irgend eines Wesens; denn ein blos logischgültiger soll nichts ausrichten können, und ein transcendentaler ist schlechterdings unmöglich.) Seine Trüglichkeit beruhe auf dem falschen Schluße: was ich mir nothwendig so denken muß, das ist auch so in der That. S. 108. (und dieser Schluß ist falsch? wer hat denn noch einen Beweis davon geführt? vgl. den Grundsaz S. 82.) — Der physicotheologische Beweis gehöre zu den usurpirenden Beweisgründen. Er sey zwar ein Mittel, die Ueberzeugung von einer über alles, was wir kennen, erhabenen verständigen Weltursache zu begründen, und ein Vorbereitungsmittel für den Glauben an die Gottheit, also zwar ein veranlaßender, aber kein bestimmender Grund dieses Glaubens, kurz er habe keine transcendentale Gültigkeit. „Es könne sich zwar kein Mensch bey der Betrachtung der Natur der Ueberzeugung von dem Dasein Gottes erwehren; aber die Vernunft könne Zweifel dagegen erregen, und niemand könne dieselben physicotheologisch auflösen.„ S. 113. Denn (Kants Worte) die Physicotheologie könne uns doch nichts von einem Endzwek

der Schöpfung eröffnen. (Entstellt man freylich die Beweise, so hat man gut widerlegen. Der kosmologische Beweis hat die Schlußfolge zur Absicht: es gibt eine von der Welt verschiedene Weltursache überhaupt; der physicotheologische: es gibt einen Weltbaumeister, der eine für uns so unermeßliche Kunstintelligenz ist, als sein Kunstwerk, die Welt, für uns unermeßlich ist; der moralischtheologische: Unser Weltbaumeister ist ein höchst weises, und gütiges Wesen, weil wir finden, daß er in der Weltanordnung den Endzwek, den wir aus der Moral kennen, wirklich beabsichtet hat. Die Folge des einen Beweises will man nun durch den andern Beweis begründet haben, und weil er das nicht leistet, so verwirft man ihn. So weiß der Physicotheolog nichts von einem Endzweke der Welt, er hält sich blos an das Kunstwerk der Welt in seiner Betrachtung, und bestimmt darnach den Welturheber, von deßen Dasein ihn der Kosmotheolog schon überzeugt hat. Aber weil er nicht leistet, was er nicht leisten will, er aber gegen alle Rechtlichkeit leisten soll; so tadelt man ihn. — Wie die Vernunft gegen Schlüße, zu denen sie den Grundsaz selbst hergibt, und in welchen man unter diesen ihren Grundsaz unläugbare Thatsachen subsumirt, Zweifel erregen könne? kann Rec. nicht einsehen; — noch weniger, wie man verlangen könne, daß ihre Zweifel physicotheologisch aufgelöst werden sollen.)

Der eigentliche Ueberzeugungsgrund müße auf allgemeingültigen und nothwendigen Thatsachen beruhen (als wenn die vorigen Ueberzeugungsgründe nicht darauf beruhten, selbst nach dem eignen Geständniße des Hrn. Verf.). Aber der speculativen Vernunft fehle es an einem Medium, durch welches sie aus ihrer Idee heraus zu dem Objekte derselben gelangen könne. (Dieß Medium fehlt ihr nicht; die unläugbaren Thatsachen, die die Welt jedermann vor Augen stellt, dienen ihr zu einem solchen Medium). Nur die practische Vernunft gebe einen wahren Ueberzeugungsgrund, der durchaus befriedige (wen?), und zwar in dem Ausspruche: ich kann und darf das Dasein Gottes nicht aufgeben (der Glaube ist doch etwa keine Pflicht?) Um aber das bündige dieses Grundes einzusehen, müße man das moralische Vermögen des Menschen richtig erkennen. Dieses Vermögen finde man nun aus folgenden Thatsachen: 1) Wenn dem Menschen etwas vorkommt, von dem er Lust erwartet; so regt sich in ihm ein unwillkührliches Verlangen nach demselben. Der Trieb nach Lust (aller Art? das beweise doch der Hr. Verf., ehe er weiter fortgeht,) sey also dem Menschen natürlich. Da Geniessen so viel sey, als die in einem Gegenstande enthaltene Lust schöpfen, und in sich aufnehmen; so sey Genuß das Ziel dieses Triebes. (Ein so kraßer Begriff von Genießen ließ sich kaum von dem Hrn. Verf. erwarten.) Das Begehrungs-

vermögen sey nun der subjektive Grund der unwillkührlichen einzelnen Regungen dieses Triebes (also der Trieb nach Lust als Vermögen gedacht). Was eine Quelle der Lust ist heißt ein physisches Gut (warum ein physisches Gut? etwa weil es die Lust in sich enthält, und sie dem Menschen einflößt? das nicht, meynt der Hr. Verf., sondern in Beziehung auf den Trieb, der dadurch befriedigt wird; also wohl, weil dieser etwas physisches ist? Aber genug, der Hr. Verf. will einen Gegensaz zu seinem moralischen Gute.) Dieser Trieb fodert alle übrigen Vermögen des Menschen zu seiner Befriedigung auf, ja selbst dazu, wie man ihn selbst forme S. 124. (ihn, deßen Form unwillkührliche Regung ist?) Die theoretische Vernunft (nicht die praktische? was hat die theoretische Vernunft mit dem Begehren zu schaffen, wenn sie ihren Charakter behaupten will?) stellt für diesen Trieb ein Maximum in der Idee der Glükseligkeit auf; diese sey objektiv der Innbegriff des physischen Guten (der heißt höchstes Gut) und subjektiv physisches Wohlsein (darunter versteht man sonst das Gefühl, welches gewöhnlich aus dem thierischen Wohlsein in der Seele entsteht.) Diese subjektive Glükseligkeit heißt Seeligkeit, in wie fern in ihr der Trieb nach Lust befriedigt wird (Der Hr. Verf. eignet in der Folge auch der Gottheit Seeligkeit zu.) Das Princip der Glükseligkeit werde von der theoretischen Vernunft aus empirischpsychologischen Datis

des Triebes nach Lust gebildet (wenn es auch geschieht, ist es darum der einzig mögliche Fall? kann es die Vernunft nicht aus reinen Datis der Seele bilden?) es sey aber der allgemeine lezte Zwek der physischmoralischen Wesen (Rec. wünschte doch einmal einen bestimmten Begriff von der menschlichen Seele als physischem Wesen im Gegensaze mit ihr als moralischem Wesen zu finden.) 2) Der Mensch, die Person, ist aber den einzelnen Regungen des Triebes nach Lust nicht nothwendig unterworfen; ich kann einem entstehenden Begehren nachgeben, es aber auch abweisen. Folglich hat der Mensch ein Vermögen, sich selbst für oder wider ein Begehren zu bestimmen, d. h. einen Willen, dessen Form Willkührlichkeit und Freyheit ist, deßen Materie aber die Begehrungen ausmachen. Dieser Wille steht also zwar mit der Natur oder Sinnenwelt in Verbindung, (also der Trieb nach Lust ist etwas sinnliches und zur Sinnenwelt gehöriges? liegt diese Behauptung in den angeführten Thatsachen?) aber er ist ein über die Natur erhabenes Vermögen, eine von der physischen (sinnlichen) wesentlich verschiedene durchaus unabhängige Caußalität. (In welchem Punkte jener Thatsache findet sich auch nur der geringste Grund zu dieser wesentlich von dem Begehrungsvermögen verschiedenen Caußalität des Willens? Wenn man freylich in den Begriff vom Begehrungsvermögen den Charakter der Sinnlichkeit hineinträgt, und dann bemerkt, daß sich in dem Anordnen der Be-

gehrungen Ueberlegung und Wahl zeigt; so ist es leicht, das Begehrungsvermögen und den Willen einander entgegen zu sezen. Aber man beweise erst das Dasein jenes Charakters. Die angeführten Thatsachen laßen nicht weiter schließen als: daß der Mensch unter den Gegenständen seines Vergnügens eine Wahl anstellen, die Gegenstände des wahren Vergnügens den des täuschenden Vergnügens, und die Gegenstände des größern wahren Vergnügens den des minder großen Vergnügens vorziehen könne; aber keine Thatsache läßt den Beweis zu, daß er sich ohne Rüksicht auf diese Geseze der Wahl, und ganz gegen diese Geseze, zum Handeln zu bestimmen fähig sey. Die ganze Sache also, worauf sich die Freunde jener Willenstheorie stüzen, und die sie nicht bestimmt zu faßen scheinen, mag dahinaus gehen: Der Mensch ist in seinem Wollen an Vollendung und zugleich an Wahrheit des Guten und des daraus entspringenden Vergnügens gebunden. Aus dieser Einrichtung kommen also jene Erscheinungen beym Begehren und Wollen, die man, aber gewiß gegen das Gesez der Sparsamkeit der Principien, auf zweyerley einander entgegengesezte Principien der menschlichen Seele zurükzubringen bemüht ist. Ueberhaupt ist die Mode, bey allen Hauptvermögen der menschlichen Seele zweyerley einander zuwider laufende Principien aufzustellen und geltend zu machen, der Philosophie kein Gewinn. — Uebrigens beruht jener Unterschied zwischen Willen und Begeh-

rungsvermögen auf dem nämlichen Grunde, auf welchem sich der Unterschied zwischen dem gemeinen Menschenverstande, dem Geschmaks und moralischen Sinne, und zwischen der über Gegenstände der Erkenntniß, des Wohlgefallens und des Begehrens philosophirenden Vernunft stüzt.) 3) So bald sich der Mensch seines Willens bewust wird, wird er sich auch eines Gesezes des Willens bewust, das sich durch ein Sollen ankündigt. (Das ist Thatsache?) Da dieses Gesez Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führt, (und das kann als Thatsache erkannt werden?) so ist es ein Gesez a priori, ein Gesez der reinen Vernunft (ist beydes einerley? und, hat nicht auch das Gesez der Glükseligkeit Allgemeinheit und Nothwendigkeit?) Dieses Gesez entspringt aus der praktischen Vernunft, die das Vermögen ist, Normen zu schaffen. (Woher kennt denn der Hr. Verf. jezt auf einmal die praktische Vernunft so genau? hätte er sie nicht erst aus jenem Geseze ableiten sollen, wenn er konsequent hätte verfahren wollen? So verfuhr wenigstens Kant; — aber der Hr. Verf. will eine neue Theorie liefern.) Das Gesez dieser Vernunft kündigt sich zuerst als Verbot an: Du sollst nicht die Foderungen des Triebes nach Lust zur Regel deiner Willensbestimmungen machen! (Du, der du dennoch an das Naturgesez dieses Triebes gebunden bist); und dann als Gebot: Du sollst das Gesez der Vernunft (welches?) zum Gesez deiner Willensbestimmungen machen, und

dadurch für die Glükseligkeit sorgen! — Der dadurch aufgegebene Gegenstand und Endzwek des freyen Willens ist das vollkommenste Gut, d. h. die Glükseligkeit unter der Bedingung der Heiligkeit. — Und nun zum moralischen Argumente für das Dasein Gottes: „Da ich die Erreichung meines mir unnachlaßlich aufgegebenen Endzweks nicht aufgeben kann, und die einzigmögliche Bedingung derselben das Dasein Gottes ist; so kann ich auch dieses Dasein Gottes nicht aufgeben,, (sondern so lange ihm nachforschen, bis ich Ueberzeugungsgründe dafür finde — das und nicht mehr wäre die Folge, wenn die Prämisse: ich kann meine Seeligkeit durch Heiligkeit nicht selbst, auch nicht durch die Ueberzeugung von einer zukünftigen Welteinrichtung, sondern nur durch die besondre Vermittlung der Gottheit erreichen, erwiesen wäre. Allein der Hr. Verf. hat auch nicht einmal von weitem zu zeigen gesucht, daß diejenige Summe und Arten von Vergnügen, die uns unsre moralische Natur zum Ziele unsrer Tugend macht, nicht durch unsre Tugend selbst erreichbar sey.) —

Religionslehre: Die Gottheit muß mit solchen Eigenschaften gedacht werden, aus welchen eine Einrichtung der Natur nach moralischen Gesezen denkbar ist. Gott ist also ein schöpferisches, allmächtiges (doch wohl relativisch, ich meyne in Beziehung auf die gegebene Natureinrichtung?) unendliches (d. h. unbestimmtes,) unabhängiges, einziges

ges (wie so?) ewiges, heiliges, seeliges, gutes und gerechtes Wesen. Er ist einig, allumfaßend, intensiv und extensiv (zweydeutig), unermeßlich, real, selbstständig, allgegenwärtig (unmöglich!), unveränderlich, unbeschränkt, nothwendig (nothwendig ist ja auch so viel als abhängig,) und unvergänglich. Er ist mein moralischer Gesezgeber, durch den ich bin, der mein vollkommenstes Gut zum Endzweke seiner Schöpfung, und Sittlichkeit und Heiligkeit zu meiner Bestimmung gemacht hat. Seine Vorsehung ist, theoretisch, seine Aufmerksamkeit auf das Universum, practisch aber, Sorge für das Beste. Seine Regierung ist freywillige Bestimmung des Weltlaufs nach den Gesezen der Freyheit. Es ist Vermeßenheit, über die Art der Vorsehung etwas bestimmen zu wollen, und eine Theodicee ist bey dem Princip der Glükseligkeit unmöglich, und aus spekulativen Gründen nicht überzeugend. (Die Vermeßenheit bey Seite gesezt ist es allerdings unmöglich, bey dem Princip der Glükseligkeit als einer nach dem Maaße der Sittlichkeit durch die Schiksale auszutheilenden Belohnung eine Theodicee zu Stande zu bringen.) Aber wer Besserwerden für seine Bestimmung (von der Weltbestimmung ist ja hier die Rede,) die Welt für eine moralische Schule (der Hr. Verf. wollte den Glauben erzeugen, daß die Welt, nicht zu einer moralischen Schule, sondern zu einer Belohnerin der Tugend eingerichtet sey; — es war die Rede von dem

Dasein Gottes, als eines Weltregenten, um der Glükseligkeit willen,) und seine Schiksale für disciplinarisch hält, bedarf keiner Theodicee. Auch über die Art und das Maaß der Belohnung und Strafe etwas bestimmen zu wollen, ist vermeßen (so muß man abfertigen, wenn die Principien verlaßen.) Beyde die Endlichkeit und Unendlichkeit der Höllenstrafe besteht als dogmatische Theorie. —

Practische Philosopie der Religion. 1) Menschliche Thelematologie; — eine Wiederhohlung der vorigen mit einigen Zusäzen. Der Mensch hat die Fähigkeit, moralisch zu werden; von Natur ist er aber weder gut noch böse, sondern er muß sich gut machen. Er muß mit Beßerwerden (mit Gutwerden) anfangen; das kostet ihm aber einen sauern Kampf (wenn er das moralische Wesen werden soll, wozu ihn obige Theorie gemacht haben will, ja.) Die Religion ist das Hülfsmittel dazu; denn sie hilft durch die Vorstellung des moralischen Gesezes als eines Gebotes Gottes dasjenige Verhältniß zwischen dem sittlichen und sinnlichen Triebe (also zwey natürliche Triebe, die einander Abbruch thun?) constituiren, welches das Gesez der Heiligkeit erheischt. (Rec. gesteht gerne, das nicht verstehen zu können.) 2) Göttliche Thelematologie. Der Wille des Unendlichen ist von dem endlichen unterschieden (ein Wortspiel!) Jener ist über alle Affectionen des Triebes nach Lust erhaben, (und doch ist Gott seelig?) Gottes Wille charakteri-

sirt sich durch Selbstbestimmtsein; er ist heilig und an sich gut; sein Sollen ist Wollen. — Die Gesinnung, Gottes pathologisches Interesse befördern zu wollen, ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist S. 165. Versöhnlichkeit, Abbittlichkeit, Erbarmung, Langmuth, Drohung, Zorn, Gnade und Nachsicht paßen nicht auf Gottes Willen. Sein Wille ist ausschließend verbindlich d. i. strenge.

Theorie der Religiosität. Die Religiosität ist die durch Glauben an Gott bestimmte Gesinnung. Von Idololatrie, Mystik, Schwärmerey, Pfafferey, Bigotterie, Heucheley, Andacht, Frömmigkeit und Vertrauen.

Philosophie des christlichen Glaubens. Sie ist die Wißenschaft der Vernunftprincipien, die dem christlichen Glauben zum Grunde liegen. Die Statuten dieser Religion prüft der Historiker, den Geist derselben der Philosoph. — In dem ethischen Naturzustande erkennt Jeder sich selbst als Gesezgeber; nicht so im ethischbürgerlichen Zustande, in diesem ist der Wille aller einem allgemeinen moralischen Gesezgeber unterworfen (erfodert nicht die Moralität, daß der Wille eines Menschen nur sein eigner Gesezgeber sey und bleibe? Wie läßt dieß einen solchen Gegensaz zu?) In jenem befehdet die Sinnlichkeit die Herrschaft der Vernunft über den Willen (nach des Hrn. Verf. Theorie kann nur der Wille herrschen, denn nur er kann wählen nach seinem Wohlgefallen,

nicht die Vernunft. — Und ist denn nur jene Befehdung im ethischen Naturzustande anzutreffen? Da der Sieg immer nur von unserm freyen Willen abhängen muß, wie kann der bürgerlichethische Zustand etwas dazu beytragen?) Daher ist es Pflicht, nach einem moralischen Reiche zu streben, welches ohne einen allgemeinen Gesezgeber und Richter nicht denkbar ist (nicht?). In diesem Reiche muß nichts nach Zwang, sondern alles mit gutem Willen (mit freyem Willen — also,) geschehen. Nur Gott, deßen Gesezgebung mit der unsers Willens übereinstimmt, kann Gesezgeber in demselben seyn. Religion ist die Bedingung dieses Reiches. Die Menschen nähern sich ihm durch eine Vereinigung zu einer Kirche (öffentlichen Betreibung der Religion), deren Ideal die unsichtbare, deren öffentliche Religionsgesellschaft aber die sichtbare Kirche ist. Der kirchliche Glaube muß der moralische Religionsglaube seyn, der aber bey dem Haufen nur unter dem Siegel der göttlichen Autorität Eingang findet. Ihm ist der historische Kirchenglaube Vehikel jenes Glaubens. Die demselben zum Grunde liegende Schrift muß ächt moralisch, allgemeingültig, und durch die Idee von Gott geleitet d. h. eingegeben seyn, und sich ihrem wesentlichen Theile nach auf Sittlichkeit beziehen. Die Erklärung derselben muß eine doctrinale seyn, d. h. man muß ihr einen Sinn unterlegen, der der Doctrin des moralischen Religionsglaubens gemäß ist, sie mag nun gezwungen seyn

oder nicht, vgl. 1 Timoth. 1, 3-6. und VI, 3-6. 20. 21. (Wird eine solche Auslegung, wo sie bekannt wird — und wie läßt sich das verhüten? — nicht ihren Zwek verfehlen, und den Glauben an göttliche Autorität des Erklärten, folglich den darauf beruhenden Glauben an die Lehre nicht vernichten? Nicht der andern Folgen zu gedenken, die aus der dadurch veranlaßten Annahme einer Betrügerey entsteht.) Der historische Kirchenglaube darf nie Zwek werden, sondern nur Mittel zu dem eigentlichen Reiche Gottes seyn, in welchem dieser Glaube ganz entbehrlich ist. — Wer auf die blose Autorität eines solchen blosen Offenbarungsglaubens seine Handlungen baut, ist gewissenlos, (wie reimt sich das mit dem vorigen? der Haufe soll sich ja blos an den Autoritätsglauben halten können.) — Ueber das Leben und den Charakter Jesu sagt der Hr. Verf. viel Wahres und Gutes. — Zu der christlichen Anthropologie hat Rec. nur weniges anzumerken. Daß der Ursprung des Hanges zum Bösen unbegreiflich, aber nach unserm Bewustsein zur Schuld anzurechnen sey, ist eine unphilosophische Behauptung: warum soll er nicht begreiflich werden können? und wer bürgt denn für die Wahrheit jenes Bewustseins? was §. 292. von Ergänzung und Geheimniß gesagt wird, ist unbestimmt. — Christliche Theologie: Die Schrift sezt die Existenz Gottes voraus. Sie stellt Gott als die Liebe, und als einigen Gott, aber in einer dreyfachen prak-

tischen Beziehung unter dem Namen des Vaters, Sohnes und Geistes zur Verehrung vor. Die vernünftigen Gedanken von der Person und dem Amte Jesu sind, nach Kant, folgende: Gott hat nur moralische Zweke; sein Endzwek der Schöpfung ist die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit und einer nach dieser bestimmten Glükseligkeit. Diese Idee von der moralisch ganz vollkommnen Menschheit geht von Gottes Wesen aus, und ist in so fern kein geschaffnes Ding, sondern Gottes einiger Sohn; sie ist das Wort, durch welches alle Dinge sind, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Gegenstand, an dem Gott Wohlgefallen hat. Zu diesem Ideal soll sich der Mensch erheben. Dieses Ideal wohnt in uns, wir sind aber nicht Urheber deßelben, d. h. es ist zu uns herabgekommen, und wir haben es angenommen; man kann auch, wenn man dieses Ideal personificirt, es so ausdrücken: Der Sohn Gottes hat sich zu uns erniedrigt. Dieses Ideal der vollkommnern Menschheit können wir uns nur unter der Idee eines Menschen denken, der für sich alle Pflichten erfüllt, durch Lehre und Beyspiel das Gute bestmöglichst verbreitet, allen Reizen und Versuchungen widersteht, und um des Weltbesten willen alle Leiden zu übernehmen bereitwillig ist. Wer den Glauben zu sich hat, er werde diesem moralischen Urbilde unwandelbar anhängen, der hat praktischen Glauben an den Sohn Gottes, und kann hoffen, Gott-

wohlgefällig und selig zu werden. Dieß Urbild als Person vorgestellt ist Prophet, (denn auf ihn beruht unsre Hoffnung zu Gott,) Hoherpriester (denn die uns von ihm zur Nachahmung aufgestellte Gesinnung gilt vor Gott, was in der Vorstellung der Menschen Opfer gelten,) Mittler, Erlöser und Heiland. — Jesus hat dieses Urbild realisirt; er war seiner Gesinnung und seinem intellectuellen Wesen nach Gott, ob er gleich in seinem Erdenleben als Mensch betrachtet werden muß; weil er sonst für uns gar nicht als Beyspiel gelten könnte. — Wir können nun Gott als Vater, — als Urheber der Moralität, — dann als Sohn, — als den in der von seinem Wesen ausgehenden Idee der vollkommnen Menschheit dargestellten, — und endlich als heiligen Geist — als den, der uns seines Wohlgefallens nur unter der Bedingung eines heiligen Lebenswandels versichert, verehren. — Die christliche Religionslehre stimmt ganz mit der vernünftigen überein. Ihr Grundsaz: Liebe Gott über alles h. thue deine Pflicht blos aus unmittelbarer Werthschäzung derselben, siehe sie nicht als Mittel, sondern als Zwek an! (Sollte Jesus so etwas unmögliches mit seinem Gebote habe sagen wollen und können?) — und liebe deinen Nächsten als dich selbst h. befördere das Wohl deiner Brüder aus unmittelbarem Wohlwollen! (Denkt man sich auch etwas bestimmtes und erweislich mögliches dabey?) — Denen,

die Gottes Evangelio getreu leben, verheißt Jesus die Belohnungen einer zukünftigen und ewigen Welt, (in welcher Stelle wohl? etwa Matth. XXV, 31-46.? Da dürfte diese Verheißung wohl nur vermittelst der doctrinalen Auslegung der Kantischen Religionslehre gefunden werden können.) — Die Anordnung der Theile einer Religionslehre ist wie der Leser schon bemerkt haben wird, im Ganzen bey dem Hrn. Verf. gut und zwekmäßig. —

Untersuchungen über die lezten Gründe des christlichen Moralsystems. Von C. F. v. Schmidt, genannt Phiseldek, d. Philos. Doct.

(Genius der Zeit. Erst. Stük. Jan. 1794.)

Der Hr. Verf. nimmt ein gesezliches, und ein Lenkungs-Princip des Willens an, (und, wie Rec. däucht, dem Bedürfnisse eines Willens ganz gemäß.) Die Materie einer Handlung würde Rec. ihrer Form nicht so entgegen sezen, daß er blos der leztern eine Moralität oder Gesezlichkeit zugestünde (S. 9.); denn auch die Materie einer Handlung muß aus einem moralischen Grunde

fließen, wenn die ganze Handlung moralisch seyn soll: folglich müssen beyde, Materie und Form einer Handlung, in Beziehung auf ihre Gründe in der Moral betrachtet werden. Dieser Meynung scheint in der Folge der Hr. Verf. selbst zu seyn (S. 11.). Allein, unter dieser Voraussezung ist das Gesez der Form einer Handlung noch nicht mit einem Formalgeseze einerley, und das Princip der Materie der Handlung ist noch nicht das materiale Gesez. Das Gesez der Form bestimmt die Handlungsart, und das der Materie das Werden und Seyn der Handlung selbst. Ferner, das die Handlungsart bestimmende Gesez begründet sowohl dasjenige, was geschehen soll, als auch die Art desjenigen, was gethan werden soll, z. B. die Regel: sorge für deine Gesundheit als für ein wahres Gut! gibt sowohl in dem Gute der Gesundheit (Materie) dasjenige an, was gethan werden soll, als auch in der Wahrheit dieses Gutes (Form) die Art desselben. In der ersten Rüksicht ist die Regel material, in der zweyten aber formal. Der Beweggrund, der den Willen zu den durch diese materiale und formale Regel bestimmten Handlungsarten antreiben soll, ist nicht sowohl Gesez und Regel (Lenkungsgrund), als vielmehr Triebfeder des Willens, oder Princip des Handelns. Vielleicht hätte der Hr. Verf., wenn er den Unterschied zwischen diesen beyden Willensgründen so gefaßt, und den Beweggrund nicht unter den Titel Gesez gebracht

hätte, seiner schönen Abhandlung mehr Bestimmtheit uud Deutlichkeit gegeben. — Das Jesus-Gebot der Liebe wird von dem Hrn. Verf. S. 16. so ausgedrükt: Mache es zur Maxime deines Willens, allem demjenigen willige Folge zu leisten, was du als gemäß den Absichten des Weltschöpfers erkennest, und in Folge dessen, das Wohl deines Nächsten als dem Deinigen gleich zu betrachten, und mit gleichem Eifer zu befördern.„ Der Beweggrund zu einem dieser Maxime gemäßen Handeln müsse blos in dem durch solches Handeln bezeugten guten Willen und moralischen Werthe liegen, und in so fern stimme Jesus mit Kant überein, (nicht ganz, wie aus dem folgenden zu ersehen ist). Allein in so fern jenes Gesez, auch zugleich die Materie der Handlung bestimme (Absichten des Weltschöpfers), sey es von dem Kantischen (nach allgemeingültigen Maximen zu handeln) verschieden. Das Sittengesez Jesu habe den Vorzug vor dem Kantischen, daß in ihm die Bedingung der Moralität, der reine gute Wille und die Liebe zu demselben, mit eingeschlossen sey, S. 28. 29. (eine Bemerkung, welche Beherzigung verdient.) — Das Lenkungsprincip (richtiger den Beweggrund, die Triebfeder) des Willens sezt der Hr. Verf. (wie Rec. glaubt unrichtig) in Vorstellungen, (denn Vorstellungen können wohl Gründe von Beweggründen, aber diese selbst müssen wohl nur Gefühle, oder wie man sagt, Empfindungen seyn). Man habe an einer dauerhaften Verbindung des Glükseligkeitstriebes

mit der Moralität nur deswegen verzweifelt, weil man nur immer die verschiedenen Glükseligkeitssysteme einzelner Klassen von Menschen, aber nie die gemeinschaftliche Grundlage derselben vor Augen gehabt habe (sicherlich!) die Grundidee aller jener Systeme sey Vollkommenheit, oder innigstes Gefühl aller positiven Realitäten oder der höchsten Würde unsers Wesens (nur lezters ist wohl richtig). Dieses Gefühl der eignen Vollkommenheit, (welches Liebe Gottes genannt wird; unsre Vollkommenheit selbst aber wird in der Schrift bald Gottähnlichkeit, bald unsre Kindlichkeit Gottes, und die Art, wie wir zum Genusse derselben kommen werden, wird, wie Rec. däucht, ein Anschauen Gottes genannt, d. h. ein Bewustsein unsrer Vollkommenheit vermittelst einer Betrachtung Gottes, in welchem wir unsre Vollkommenheit, wodurch wir ihm ähnlich sind, so wahrnehmen, wie ein guter Sohn die seinige durch den Anblik seines würdigen Vaters, dem er nachgeahmt hat) also, dieß Gefühl eigner Vollkommenheit, die wir durch Tugend zur Wirklichkeit bringen, sey der wahre und reine Beweggrund in der Moral Jesu, (nach Rec. Meynung unläugbar): seegnet, die euch fluchen, — damit ihr Kinder Gottes seyd (um eurer Gottähnlichkeit willen, die ihr dadurch beweist.) So vereinige sich aber das Princip der Glükseligkeit in der Jesuslehre mit dem Geseze der Form der Tugend auf das innigste; indem die Beobachtung des

Leztern den Genuß unſrer Gottähnlichkeit — der die wahre Glükſeligkeit ſey — nothwendig nach ſich ziehe. —

De cognitionum a priori et a poſteriori diſcrimine ſcripſit Georg Nüſslein, Philoſ. Prof. P. et O. Bambergae, 1794. in 4. Pag. 24.

In einer planen Sprache ſucht der Hr. Verf. die von Kant angegebenen Kennzeichen der blos aus unſerm Erkenntnißvermögen entſprungenen Vorſtellungen gegen einen Ungenannten, und gegen die Herren Feder und Tittel zu vertheidigen. Sein Raiſonnement iſt deutlich, ſeine Begriffe beſtimmt — ſeine Vertheidigung aber, wie es Rec. vorkommt, nicht entſcheidend. Aeneſidenus würde ihm wenigſtens noch manche kräftige Zweifel entgegen ſtellen. Aber auch ſelbſt Hr. Feder z. B. möchte von dem Hrn. Verf. noch nicht widerlegt ſeyn, wenn er ihm im allgemeinen den Schluß entgegenſezt (§. 9.): da die Erkenntniſſe a priori auf den urſprünglichen und nothwendigen Verſtandes- und Vernunftgeſezen beruhen; ſo folgt, daß auch die blos von ihnen abhängigen Erkenntniſſe abſolutnothwendig und allgemeingültig ohne Ausnahme (dieß ſind, wie bekannt, die zwey von Kant angegebenen Kennzeichen der Priorität einer Erkenntniß) ſeyn müſ-

sen. Hr. Feder könnte nämlich sagen: es mag immerhin richtig seyn, daß Erkenntniße a priori absolutnothwendig und allgemeingültig seyn müssen; aber sind auch umgekehrt alle uns absolutnothwendig und streng allgemeingültig vorkommenden Erkenntniße in der That a priori? und wodurch können wir uns über ob und daß eine Erkenntniß wirklich absolutnothwendig und streng allgemeingültig ist? aus einem Bewustsein, von dem wir uns keinen deutlichen Grund angeben können? ohnstreitig; denn wenigstens bis jezt kennen wir keinen andern Grund. Ist aber ein solches Bewustsein nicht trüglich? — Also, nicht sowohl der Saz: eine Erkenntniß, die ihren Ursprung blos aus unserm Erkenntnißvermögen hat, ist allgemeingültig und absolutnothwendig; sondern vielmehr der umgekehrte Saz, nämlich: eine Erkenntniß, welche uns als allgemeingültige und absolutnothwendige Erkenntniß vorkommt, ist ausschließend aus unserm Erkenntnißvermögen entstanden, — wird von den Gegnern für unerwiesen, für unzureichend und unzuverläßig in der Erprüfung der Erkenntniße a priori gehalten. Wenn Rec. seinen Untersuchungen über diesen leztern Saz trauen darf; so muß er den leztern bestrittenen Saz nicht nur für noch unerwiesen, sondern selbst für unerweislich halten. —

Systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik.

(Deutsch. Merkur 1s St. Jan. 1794.)

Für diejenigen, welche überzeugt sind, daß man ohne Metaphysik eben so wenig in irgend einem vernünftigen Sinne Philosoph, als ohne Zeichenkunst Maler seyn könne, soll es durch diesen Versuch sichtbar werden, 1) warum es bisher mehrere Systeme der Metaphysik gegeben habe, in Zukunft aber nur ein Einziges möglich sey: 2) Wie jene verschiedenen Systeme — wie viele — und warum nur diese und keine andern möglich waren. 3) Was allen bisherigen unter sich gemein ist, und wodurch sich jedes von dem andern unterscheidet. 4) Worin die stärkste und schwächste Seite eines jeden derselben bestehe. 5) Wie sie, damit beydes bestimmt in die Augen falle, hätten gefaßt und dargestellt werden sollen. 6) Daß und warum keines durch das andre widerlegbar sey. 7) Daß sie Alle gleichwohl durch die künftige Metaphysik — aber nur in so ferne verdrängt werden, als durch diese das allen gemenschaftliche Mißverständniß aufgedekt, und das Wahre, das jedem derselben eigenthümlich ist, geltend gemacht wird.

Gemeinschaftliches Fundament aller bisherigen Metaphysik. So wie die künftige Metaphysik von der durch die Kritik der reinen Vernunft zuerst ausgemachten (sollte Aenesidemus wirklich schon widerlegt worden seyn?) Voraussezung ausgeht: daß die Merkmale — absolut, Substanz, Ursache und Gemeinschaft — nicht den Dingen an sich, sondern nur den durch Vernunft und Verstand vorgestellten (und uns durch beyde erscheinenden) Dingen, als solchen, zukommen, und daß der Grund von den Vorstellungen dieser Merkmale nicht in den Dingen an sich, sondern lediglich in der Einrichtung der Vernunft und des Verstandes vorhanden seyn könne, (wird wohl auch der Grund von denjenigen Vorstellungen, womit z. B. eine bestimmte Art von Substanz, von Ursache u. dgl. vorgestellt wird, nicht in den Objekten, sondern lediglich in der Einrichtung der Vernunft erweislich vorhanden seyn?) — so ist alle bisherige Metaphysik von der ohne Untersuchung als ausgemacht angenommenen Voraussezung ausgegangen, daß jene Merkmale nur in so ferne Wahrheit enthalten könnten, als sie den Dingen an sich zukämen, und als die Vorstellungen davon in diesen Dingen gegründet wären. (Sollte dem Hrn. Verf. unter den Metaphysiken keine vorgekommen seyn, in welcher jenen Vorstellungen objektive oder reale Wahrheit nur unter den Voraussezungen zuerkannt wird, erstlich

wenn sie nach dem und durch das Erfahrbare uns erscheinender Dinge bestimmt sind, — und zweytens, wenn mit denselben das uns Vernünftigerkennenden erscheinende Nichtempfindbare der Dinge — nicht aber die Dinge an sich — zu erkennen gegeben wird? In dieser Behauptung wird also angenommen, daß nicht jene Vorstellungen, so allgemein und unbestimmt wie sie oben angegeben sind, in den Dingen an sich als Objekten gegründet wären, sondern daß ihre Bestimmtheit nach und vermittelst des Erfahrbaren der Dinge, von den Dingen und den von ihnen abstammenden Erfahrungen in uns abhängen. — Wenn also der Hr. Verf. dieses Versuchs obige angegebene Voraussezung als eine allen Metaphysikern eigene unerwiesene Prämiße zum Grunde seiner Darstellung aller bisherigen Metaphysiken legt: so kann Rec. nicht umhin, die darauf gebaute Darstellung zum voraus für unvollständig und einseitig zu erklären.) Diese Voraussezung karakterisirt sowohl die negativ-, als auch die positiv-dogmatische Metaphysik. Die erstere will den Grund jener Vorstellungen in den Dingen an sich gefunden haben; die andre aber behauptet, daß der Grund derselben in den Dingen an sich nicht zu finden sey (und die dritte daß der Grund von jenen nach Anschauungen, die wir durch Erfahrung erlangt haben, bestimmten Vorstellungen in den Gegenständen und in den erkennenden Wesen gemeinschaftlich liege.)

Das Fundament des positiven Dogmatismus in der Metaphysik. Allen positiven Dogmatikern sind absolute Substanz und Ding an sich gleichbedeutende Ausdrüke (wie schon erinnert wurde, nicht allen.) Relative, bedingte Substanz ist ihnen das Ding, in wie ferne es unter Prädikaten im Bewußtseyn vorkäme, die demselben nur durch die Vorstellung und nicht außer der Vorstellung zukommen könnten, (ob nicht außer der Vorstellung? — läßt die vom Rec. bemerkte Metaphysik dahin gestellt, und macht statt dieser Untersuchung der Substanzen einen Unterschied zwischen Substanz eines Dinges, so wie und was sie an sich seyn mag, und zwischen Substanz deßelben, so wie und als was sie uns erscheint.) Weil diesen Dogmatikern die Vorstellung von der absoluten Substanz für die Vorstellung des Dinges an sich gilt: so halten sie diese Vorstellung für rein wahr, aber die von der relativen Substanz für täuschend. Daher sehen sie die Metaphysik für die reine Wißenschaft der Dinge an sich an. (die vom Hrn. Verf. nicht angeführten Dogmatiker aber für eine theils reine theils angewandte Wißenschaft von dem nichterfahrbaren Erscheinenden der Dinge.) Die positiven Dogmatiker scheiden sich nun bey den Fragen: was eigentlich an dem Dinge an sich den Grund unsrer Vorstellungen von jenen Merkmalen enthalte? und worinn denn die Substanzialität des Dings an sich bestehe? Da sie bey ihrem

Nachforschen von den relativen Substanzen, die sich in der äußern Erfahrung als ausgedehnte (?), in der innern aber als vorstellende Substanzen ankündigen, ausgehen mußten; (sie konnten auch von dem reinen Vernunftbegriffe einer Substanz, nämlich eines selbstständigen, in etwas anderm nicht subsistirenden Etwas, in dem aber ein und andres Etwas besteht, ausgehen, und die Bestimmung der Arten von Substanzen nach den erfahrbaren Inhärenzen und Aeußern derselben unternehmen; so verfahren wenigstens die positiven Dogmatiker, welche Rec. den übrigen an die Seite gestellt hat,) so konnten sie den Grund der Vorstellung der absoluten Substanz entweder in dem Gemeinschaftlichen jener beyden Arten von relativen Substanzen, oder in dem Eigenthümlichen derselben, gefunden zu haben glauben (oder sie glaubten den Grund der Vorstellung der Substanz überhaupt, und zwar der Substanz eines Dinges, die für uns Erscheinung ist, in keinem von beyden, sondern nur in unsrer Erkenntnißkraft; aber den Grund der bestimmten Art der Substanz eines Dinges in dem erfahrbaren Aeußern des Dinges gefunden zu haben.) In dem leztern Falle hielten sie sich entweder an das Eigenthümliche einer einzigen Art relativer Substanzen, und zwar entweder nur an das Eigenthümliche der ausgedehnten, oder nur an das Eigenthümliche der vorstellenden Substanzen. Daher sind vier wesentlich verschiedene dogmatischmeta-

physische Grundsysteme möglich gewesen. — Hauptsaz des ersten Systems: Es gibt nur ein einziges Ding an sich; denn der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz liegt in dem Gemeinschaftlichen der relativen Substanzen — Pantheismus. — Hauptsaz des zweyten Systems: Es gibt zwey verschiedene Arten von Dingen an sich, Körper und Geister — Dualismus. — Hauptsaz des dritten Systems: Es gibt nur eine einzige Art von Dingen an sich; nämlich ausgedehnte Substanzen — Materialismus. — Hauptsaz des vierten Systems: Es gibt nur eine einzige Art von Dingen an sich, nämlich einfache vorstellende Substanzen — Idealismus, welcher den Egoismus (blose Annahme des Ichs), den Spiritualismus (blose Annahme der Geister), und die Monadologie (Annahme mehrerer Arten vorstellender Dinge an sich) unter sich begreift. (Sollte in dem Hauptsaze des vierten Systems wirklich der Idealismus angegeben seyn? Mehrere verstehen diese Lehre darunter: daß alle unsre Vorstellungen eigentliche Ideen, d. h. solche Vorstellungen seyen, denen, wenigstens keine äußern, Gegenstände korrespondiren. — Und wie kann der Egoismus eine Art des Idealismus seyn? der Idealist soll mehrere, der Egoist nur eine einzige vorstellende Substanz annehmen. Wie ist ferner der Spiritualist von dem Monadologen unterschieden? beyde nehmen einfache vorstellende Substan-

zen, d. h. Geister an. Rec. fügt die Hauptsäze des fünften Systems hinzu: es gibt Substanzen der Dinge als Erscheinungen für uns; ihr Dasein kündigt sich durch die Erfahrung deßen, was sie an sich haben, ihre Mehrheit durch die Erfahrung von einem mehrerern außer und neben einander vorkommenden Aeußern derselben, und ihre Arten durch die Arten deßen, was sie an sich haben, und uns durch die Erfahrung als ihr Aeußres zu erkennen geben, an.)

Pantheismus. Eine relative Substanz hat Zufälligkeit, eine absolute aber Nothwendigkeit zum Charakter (Können Zufälligkeit und Nothwendigkeit Gegensäze von einander seyn? Vermuthlich soll es heißen — Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit.) Jene läßt sich auf vielerley Arten, diese nur auf eine einzige Art, jene läßt sich nur als endlich, diese als unendlich denken. (Was sollen die Prädikate endlich und unendlich sagen? und fließen sie aus den Begriffen von einer relativen und absoluten Substanz?) Die relative Substanz kann nur den Schein der eigentlichen Substanz haben, denn sie ist etwas veränderliches. Sie ist nur ein Accidenz, welche den Schein der Substanz dadurch erhält, daß ihre Veränderlichkeit nicht wahrgenommen wird. Also, die relativen Substanzen sind in dem Dinge an sich nichts als Accidenzen der absoluten Substanz. — Folglich haben Gott und Welt nur eine einzige Na-

tur, in wie ferne man unter Natur die Substanzialität versteht. — Rec. übergeht einige Zwischensäze und Schlüße mit Stillschweigen, und fügt nur noch die Frage hinzu: wie kann der Pantheist aus dem gegebenen Begriffe von einer relativen Substanz den ihr beygelegten Charakter der Veränderlichkeit beylegen? Uebrigens scheint es Rec., daß die Verwechslung eines Dinges mit der Substanz eines Dinges, und der Fehlschluß von dem veränderlichen Aeußern und Wahrnehmbaren eines Dinges auf die Veränderlichkeit der Substanz eines Dinges, in welchem ein Aeußres subsistirend vorkommen kann, in dieser Darstellung des Pantheismus dem Leser sehr nahe gelegt worden sey. Ob sich der Pantheismus nicht bündiger und scheinbarer darstellen laße? kann hier nicht untersucht werden. — Der unbekannte Hr. Verf., der sich in dieser Abhandlung ohnstreitig als ein vorzüglicher, denkender Kopf gezeigt hat, verspricht eine Fortsezung, welcher denn Rec. begierig entgegen sieht, weil sich von einem solchen Manne immer vieles erwarten läßt.

Ueber die Streitsucht der Gelehrten.

(Genius der Zeit. Febr. 1794.)

Gelehrte Fehden sind in aller Rüksicht etwas ungereimtes; denn bey ihnen gehen alle Hauptendzweke des Kriegs verlohren. Eigne Sicherheit, die bey Gelehrten in einer völligen Gemüthsruhe besteht, gewinnt nichts durch solche Kriege; — beraubt einer seinen Gegner, so gewinnt er nicht so viel, daß er seine eigene Blöße damit bedeken kann; — Wissenschaftliche Eroberungen, rühmlicher Friede, und mit Ruhm und Lorbeern bekrönte Thaten lassen sich ohnehin von solchen Fehden nicht erwarten. — Man unterlasse also solche Kriege, und bestreite nur den überall vogelfreyen Feind, den Irthum. — Wer hier nach der Scheidlinie der Wahrheit und Persönlichkeit fragt, ist freylich schwer zu belehren; und wer in einem angegriffenen Mißbrauche seine ganze Existenz angegriffen fühlt, ist zu bedauern. Wen Gemeinsinn und Wahrheitsliebe, nicht aber Einsinn (Egoism), beherrscht, der weiß prüfende Forschung und litterarischen Zweykampf, Angriff der Person und des Irrthums wohl zu unterscheiden. —

Philosophisches Journal.

Ersten Bandes zweytes Heft.

Junius, 1794.

Die Büsten. Ein Dialog, v. B.

(Neuer teutsch. Merkur. 2 Stük. 1794.)

Alfred der Greiß läßt sich von seinem Sohne Arthur zu den Büsten großer und edler Männer der Vorzeit leiten, und belehrt ihn an der Seite des ehrwürdigen Numa von dem Wohle des Vaterlandes. Arthur nimmt das allgemeine Beste, die Harmonie des öffentlichen Wohls mit dem besondern, für den Endzwek des Staats, die Form desselben aber für das Mittel dieses Endzweks an. Daraus schließt er denn, daß die Staatsform, die bestimmte Art, wie in dem Staate jener Endzwek erreicht wird, dem Staatsendzweke untergeordnet sey, und nach diesem abgeändert und verbeßert werden müße. Zeit und Umstände erfodern, sagt Arthur, Abwechselung der Formen, und diese sind das Resul-

tat der Verfaßungen. Daß aber eine Staatsverfassung den nüzlichsten Einfluß auf die Erreichung des großen Endzweks habe, dieß hängt von dem Geiste der Nation und der Zeit ab. Bey dem gegenwärtigen Geiste der Nation kann eine ehemals gute Staats-Verfaßung dem Endzweke eines Staats ganz zuwider seyn; in diesem Falle muß sie dem Endzwek aufgeopfert, und an ihre Stelle eine neue zwekmäßige eingeführt werden. Dazu ist aber keine Zerstörung nöthig; und wer sich nach dem beßern sehnt, macht sich noch keinesweges der Neuerungssucht schuldig. Die Stärke des menschlichen Geistes, angetrieben von dem Gefühle des Guten, bürgt dafür, daß der Wunsch einer beßern Verfaßung in Erfüllung gebracht werden kann. Freylich müßen nur edle Menschen, und namentlich und zunächst edle Administratoren des Staats an eine solche Aenderung gehen. — Alfred sucht ihn dagegen zu überzeugen: daß die Form, d. h. die Vorschrift der bestimmten Art die Thätigkeit zu äußern, welche unläugbar alle ihre Kraft von der Administration erhalten müße, (aber vielleicht auch umgekehrt die Kraft, welche ihr die Administratoren geben möchten, zuweilen hemmt,) für und gegen den Endzwek des Staats nichts entscheide (wenigstens oft sehr wenig entscheide; das Beßere, welches eine Veränderung der Staats-Form versprechen kann, wird von dem Nachtheil, der sich von einer solchen Veränderung niemals trennen läßt, ohnstreitig weit überwogen); daß, da denn doch Formen unent-

behrlich seyen, alle Formen uns heilig seyn müßen. Der Geist des Staats sey V ö l l b r i n g u n g des Guten und Beförderung des allgemeinen Besten; diesem G e i s t e zu leben, sey Bestimmung des öffentlichen Mannes, den er aber nur unter der Voraussezung getreu leben könne, wenn die Form fest sey und geschüzt werde. Eine Verfaßung, die von jenem Geiste belebt sey, werde wenig Mißbräuche haben, sie könnten wenigstens nicht fühlbar werden. Der brave Mann läßt also unsre Staaten stehen, ihre Formen sind ihm heilig, er lebt nur dem Geiste derselben; vorzüglich geht sein Bemühen dahin, sich an die festen Redlichen im Lande anzuschließen, mit ihnen den weichlichen, luxuriösen, überspannten und erschlafften, nach Feßellosigkeit und Neuerungen lüsternen Geist des Zeitalters zu verbeßern, den Verführern deßelben standhaft entgegen zu gehen, und die Administration zum reinsten Guten zu führen — (wahr und biedermännisch gesprochen!).

Denkwürdigkeiten zur Bereicherung der Erfahrungsseelenlehre und Characterkunde. Herausgegeben v. Carl Fr. Pockels. Ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Erste Sammlung. Halle, in der Rengerschen Buchhandlung 1794.

„Ich habe hiermit den Versuch gemacht, sagt der Hr. Verf. in der Vorede, eine neue Sammlung von Materialien zur Erfahrungsseelenlehre herauszugeben, und die darin aufgestellten Phänomene, da wo es mir nöthig schien, nach den Gesetzen des Denkens und Empfindens zu erläutern. Der Werth der hier vorkommenden Beiträge mag freilich wohl etwas verschieden seyn; (ein Vorwurf, den man ohnstreitig allen Sammlungen in der litterarischen Welt machen kann,) allein ich glaube dennoch, daß keiner von den hier mitgetheilten psychologischen Aufsätzen für die Wißenschaft selbst ganz unnütz seyn soll,“ wofür wohl schon der Name des Hrn. Verf. bürgen kann. „Was die Form und innere Eintheilung dieses Buchs betrift; so werden diejenigen, welche die Psychologie würklich studieren, mich gern entschuldigen, daß ich mir die undankbare Mühe, die Aufsätze unter ge-

wiße Rubriken zu zwingen, erspart habe. — Wenn meine Arbeit Beifall finden sollte (welches Rec. nicht bezweifelt, und zum Besten dieser für Jedermann so wichtigen Wißenschaft von Herzen wünscht,); so werde ich sie von Zeit zu Zeit fortsetzen, und diese Denkwürdigkeiten noch mehr, als in dieser ersten Sammlung geschehen konnte, durch einen Gegenstand der Psychologie zu bereichern suchen, welcher bisher nur sehr sparsam darin berührt ist, so sehr er auch die fortgesetzte Aufmerksamkeit des Philosophen verdient, ich meine — die psychologische Charakterkunde. Unter diesem Namen sollen künftig in dieser Schrift genaue psychologische Gemälde und Zeichnungen einzelner Charactere, einzelner Stände und Menschenklaßen, so wie sie sich dem prüfenden Beobachtungsgeiste in ihren mannichfaltigen Nüancen, Entwickelungen und Richtungen dargestelt haben, vorkommen."

Der Inhalt dieser Sammlung ist folgender: 1. Joh. Heinr. Jul. Rütgerad — ein Ungeheuer der verdorbenen Menschheit aus Geiz (v. S. 1 — 54). Die Geschichte dieses aus Lavaters Physiognomie bekannten Bösewichts ist für den Menschenforscher überaus wichtig. Herr Pockels, der sich jezt in der Gegend, wo dieser Unmensch gelebt hat, aufhält, hat das treue Gemälde von ihm aus den Criminalacten und aus den gesammelten Anekdoten entworfen; es leidet aber keinen Auszug. Die Bemerkungen, wodurch Herr Pockels die Ent-

wiklung des Charakters dieses Menschen, und die verstekten Beweggründe deßelben bey seinen Handlungen aufzuhellen sucht, sind schäzbar und zeugen von einer vertrauten Bekanntschaft mit dem menschlichen Herzen. — 2. Beispiel, wie vorsichtig man bei der Untersuchung übernatürlicher Würkungen verfahren müße (v. S. 55 — 72.). Zwey Freunde hatten sich einander feyerlich gelobt, daß der, welcher am ersten sterben würde, dem andern sogleich, wenn es in seiner Gewalt stünde, ein Zeichen von seiner fortdaurenden Existenz geben solle. Nicht lange hernach wurde einer von ihnen tödlich krank; der andere war Zeuge von der Krankheit. Die Würkungen der Phantasie, die dieser, sonst von Jugend auf der beherzteste und furchtloseste Mann, in den Stunden der Einsamkeit erfuhr, waren unbeschreiblich ängstigend, und die Gefahr des Selbstbetrugs schien unvermeidlich zu seyn. Treffend ist die Bemerkung des Erzehlers, wenn er sagt; Unwillkürlich zogen sich meine Augen von dem Buche, oder dem Papier, das vor mir lag, ab, um in irgend einem finstern Winkel mir eine Figur bilden zu können; und kein Wunder wäre es gewesen, wenn meine überspannte Phantasie mir würklich eine Erscheinung gezeigt hätte." Aus seiner Erzehlung zieht er endlich den Schluß; „Es möchten sich wohl die meisten Ahndungen durch das Bewußtseyn der Gefahr einer geliebten Person erklären laßen." — 3. Leßing, ein passionirter Hazardspieler. Aus seinen ei-

genhändigen Briefen an seine nachherige Gattin (von S. 73 — 89). Herr Pockels erklärt diese Spielsucht des unsterblichen Leßings theils „aus der den meisten großen Köpfen eigenthümlichen Neigung, etwas zu wagen, theils aus den fast immer zerrütteten Finanzumständen dieses Gelehrten. Leßing wählte sich noch einige Stunden vor seinem Tode einige Numern zur nächsten Ziehung, — aber er hatte auch, wie er oft bezeugt, keine Idee von der Furcht vor dem Tode. — Ein mit langsamer Ueberlegung verübter Selbstmord aus Liebe (v. S. 90 — 96). Die Geschichte eines jungen Edelmanns von 24 Jahren. Er war ein kleinlicher Mann, von einer blühenden Gesundheit, und von lebhaften ungestümmen Leidenschaften. Er wuchs in einer Art ungebundener Wildheit auf; Gewöhnung an feste religiöse Grundsäze, an ruhige Ertragung der mit unserm Leben verbundeneu Widerwärtigkeiten, am wenigsten Selbstbeherrschung und Bezwingung eines aufbrausenden, starren, bis zum Troz empörten Eigensinns wurde in der Schule dieses Jünglings nicht gelehrt, und auch nicht durch das Beyspiel des Vaters leichter gemacht. -- 5. Ueber die Neigung zu übertriebenen Vorstellungen (v. S. 97 — 107). Die verschiedenen nähern Gründe dieser Neigung werden auf die angebohrne (als solche vom Rec. bezweifelte) Neigung zum Wunderbaren reducirt, und diese wird wiederum in der Lebhaftigkeit und Bildersucht der Einbildungskraft gesucht. (Sollte dieß der lezte Grund

jener Neigung seyn; so dürfte wohl nicht jene Neigung, sondern diese Bildersucht für etwas angebohrnes angenommen werden müßen. Allein der Herr Verf. kommt selbst in der Folge auf die wohl eigentlich angebohrnen Gründe jener Neigung, aber ohne sie dafür anzuerkennen.) Die Seele findet schon an sich und vermöge ihrer innern regen Strebsamkeit nach neuen Modificationen ein ganz eignes Vergnügen darin, sich große, vielumfaßende, auffallende Vorstellungen von äußern Gegenständen sowohl, als ihrer innern Würksamkeit zu verschaffen. Hiezu gesellt sich dann das angenehme Erstaunen, und die Neugierde, wie man das Ding entwickeln möchte und könnte. (Beyde haben anscheinlich wieder das eben genannte Vergnügen zum Grunde.) Auch die Furcht, die durch eine Illusion bey Erzehlung von Unglüksfällen erregt wird, und die uns betäubt und irre macht, hat an jener Neigung Antheil. Man sucht diese Furcht durch outrirte Bilder auch wohl zu vergrößern, um sie zu einer angenehmen Bewunderung zu stimmen, und ihr unangenehmes dadurch zu vermindern. Uebrigens thut man doch nichts anders, als man schildert die Sache so, wie man sie empfunden hat. Viele Menschen übertreiben ihre Erzehlung aber auch blos deswegen, damit sie Aufmerksamkeit erregen. (Im Ganzen vortreflich auseinandergesezt; auch müßen die angehängten Bemerkungen über die Grenzen der Kunst, Bewunderung zu erregen, sowohl dem Psychologen, als dem Aesthetiker

willkommen sey. 6. Bis zum Wahnsinn gehende Dankbarkeit. Nach einem Originalbriefe wörtlich abgedrukt (v. S. 108 — 116.) Rec. sezt blos den Anfang dieses merkwürdigen Briefes hieher: Ihro Gnaden dem Herrn Hauptmann von ** nebst Dero werthgeschäzten Frau Gemahlin opfre und bezahle ich meinen schönsten, vollkommensten und feurig lebhaftesten Dank, für den unverdientesten Genuß jener zahllosen Reihe zusammengeketteter Schaaren tausendfacher unsterblicher Wohlthaten. — 7. Melancholie Philipps des Fünften, Königs von Spanien (v. S. 117 — 134). Der schwache Monarch stand unter der sclavischen Herrschaft der Weiber; diese verwandelte sein Leben in eine traurige Einöde, die denn endlich der Grund seiner oft dem Wahnsinne ähnlichen Melancholie wurde. 8. Einige Characterzüge des verstorbenen Ministers B. (v. S. 134 — 141.) Er schien in seinem Aeußern religiös zu seyn; außerdem waren steifer Eigensinn und Selbstdünkel Hauptzüge seines Charakters. Das Sonderbarste an diesem Manne war, daß er jezt das wärmste Gefühl von Zärtlichkeit gegen seine Freunde hatte, das in dem folgenden Augenblicke durch eine Kleinigkeit in Kälte, ja in Haß und teufelische Verfolgungssucht übergehen konnte. Der Grund dieser Erscheinung wird theils in einer natürlichen Veränderlichkeit seines Charakters; theils in einem äußerst leicht reizbaren, vielleicht sehr verschrobenen Ehrgeiz; theils in dem Eigensinn und der

Sonderbarkeit seiner Laune gesucht. 9. Wahnsinn aus Verzweifelung (v. S. 142 — 147). Die Verzweifelung des bedauernswürdigen Predigers A... im Zuchthause zu Zelle entstand daher, daß ihm, weil seine Einkünfte noch gering waren, seine Geliebte ausgeschlagen wurde. Der feurige Mann machte bey seiner gereizten Imagination ein Quid pro quo — kurz die Magd seines Mädchens soll sich für schwanger ausgegeben haben. — Bey ihm, und vielen andern Wahnsinnigen, bemerkt Herr Pockels, ist der Gedanke von Nahrung stets höchst lebhaft. 10. Meine Beobachtungen im Zellischen Zucht- und Irrhause (v. S. 148 — 175). Sie sind keines Auszugs fähig; Rec. bemerkt nur folgendes daraus; daß alle Verrukten eine unreinliche gierig thierische Art zu eßen haben, und daß es die Lieblingsstellung der mehrsten sey, sich niederzulaßen, als ob sie ihre Nothdurft verrichten wollten, welches Hr. Pockels daraus erklärt, daß sie dadurch Erleichterungen gegen die Beschwerden im Unterleibe empfinden, wo eigentlich die Krankheiten dieser Unglüklichen ihren Hauptsitz haben. Ferner, daß ihm ein Mädchen mit dem unschuldigsten sanftesten weiblichen Gesichte vorkam, die eine determinirte Mordbrennerin war. Uebrigens wird die Einrichtung jenes Zuchthauses sehr tadelnswerth angegeben, und mit der gröſten von diesem Hause gepredigten Wahrheit geschloßen: daß übertriebene Leidenschaften jeder Art die eigentlichen und vornehmsten Ursachen der größten Verstandeszer-

rüttungen sind, so gesund auch dabei dem äußern Anschein nach der Körper geblieben seyn mag. 11. Geitz des Alters. Erklärung dieses Phänomens: Weiber sind gemeiniglich geitziger, als die Männer (v. S. 176 — 181). Der Geitz der Alten wird aus einer dem Alter natürlichen Besorgniß vor der Zukunft erklärt. Die Neigung zum Leben nimmt bei ihnen zu, und erzeugt die Illusion, daß sie das sich imaginirte größere Ziel des Lebens für etwas Würkliches halten. Auch lieben alte Leute das Geld deswegen so vorzüglich, weil sie wißen, wie schwer es zu erwerben ist, wie peinigend oft die Lagen beym Geldmangel sind u. s w. Die Weiber sind schon von Natur wegen des Gefühls ihrer Schwäche, wegen ihrer Abhängigkeit und ihres untergeordneten Zustandes in Absicht der Zukunft und ihres Unterhalts ängstlicher und besorgter, als wir; gemeiniglich sind sie auch mistrauischer, betrogen zu werden — und werden von Jugend auf zu kleinlichen Ersparungen in der Haushaltung gewöhnt. Die mehrsten Menschen scheinen aber durch die natürliche Neigung zur Unabhängigkeit eine größere Neigung für das Geld zu bekommen. 12. Le Duc de Mazarin, ein Erzsonderling. Aus den Memoires de Saint-Simon. (v. S. 181 — 187). 13. Sprachverwirrung (v. S. 187 — 191). Das eine Beispiel ist von einem Gelehrten hergenommen, der, nachdem ihm das Podagra in den Kopf, und die Schlafsucht,

in die er hernach verfiel, eingetreten war, zu phantasiren schien, und gleichsam eine fremde Sprache redete. Nach der Schlafsucht fand sich ein schweres Gedächtniß bey ihm ein, bey dem er alle selbstständige Nennwörter vergessen hatte. Das andere Beispiel ist eine periodische Vergeßlichkeit der Sprache, die sich jedesmal einstellte, wenn der ziemlich muntere Greis zuviel von harten Speisen gegessen hatte. Er redete dann eine ganz unbekannte Sprache; blos aus den beybehaltenen Selbstlautern der deutschen Wörter konnte man zuweilen errathen, was er sagen wollte, z. B. Consistorialrath verwandelte er in Colschaalar, ich kann nicht in kanoar nori u. s. w. 14. Aus den Papieren eines ehrlichen Zweiflers (v. S. 192 — 201). Nicht ungewöhnliche Zweifel über die Unsterblichkeitslehre. — 15. Zwey sonderbare Träume aus den noch ungedrukten Briefen der Madame d'Orleans, Mutter des Dúc Regent von Frankreich — die dem Psychologen, wenn er zu keinem Einfluße der Geister auf unsre Gedankenreihen seine Zuflucht nehmen will, schwerlich erklärbar seyn werden. — Möchte Herr Pockels doch bald, durch den Beifall des Publikums aufgemuntert, sein Versprechen erfüllen, und uns besonders seine gesammelten Belege zur Characterkunde nächstens zum Besten geben! —

Psyche. Ueber Daseyn, Unsterblichkeit und Wiedersehn, von Julius Soden. R. G. Nürnberg in der Felsecker'schen Buchhandlung. 1794. S. 62. in 8.

Herr Reichs-Graf Soden, der sich als Staatsmann, als Philosoph, und als Schauspieldichter schon gleich gros gezeigt hat, versucht in diesem Werkchen, die philosophische Lehre von der Unsterblichkeit mit ihren leichtfaßlichen Gründen so vorzutragen, wie sie Kopf und Herz eines Dilletanten in der Philosophie gleich beschäftigen, und für sich einnehmen kann. Das reitzende Gewand, in dem diese Lehre hier erscheint, die Wärme und Stärke der Ueberzeugung, mit der sie vorgetragen wird, und die fast schwelgerische Sprache, der es aber keineswegs an Anmuth und Würde fehlt, versprechen auch dieser Arbeit den verdienten Beyfall. — Philotas, der sich zum Wohl des Vaterlandes freywillig von Athen verbannte, erinnert sich der seligen Augenblike seiner reinen Liebe zu Psycharion, und ihrer in diesen Momenten geäußerten Sehnsucht nach Unsterblichkeit und Wiedersehn. Jezt, in der Ruhe und Einsamkeit seines Eylandes, unternimmt er, was er in dem vorigen geräuschvollen Leben nicht konnte, ihr „die Ahndungen, die leisen, geheimen Laute seines Innern über

Menschen-Daseyn, deßen Zwek und Dauer anzugeben," in der Hoffnung, „daß sie in den Saiten ihrer Gefühle widerhallen, und da reinen Akkord finden werden." Ueber das Daseyn eines weisen Welt-Urhebers waren sie schon miteinander übereingekommen; die Weltordnung hatte es ihnen verkündet. Von diesem Urprincip, sagt Philotas, das ich dir sinnlich nicht anders, als eine Fluth darstellen kann, strömte jene selbstständige Kraft des Gefühls (die Menschenseele) aus; und der hohe Adel, deßen diese Kraft fähig ist, sezt nothwendig den höchsten Grad der Vollkommenheit ihres Ursprungs, also jener Urkraft voraus. Dieser Urgeist mußte von Ewigkeit da seyn; weil außerdem deßen Entstehung immer wieder das Vorherseyn eines andern Urprincips voraussezen würde — und sein Daseyn reicht hin, um die Nothwendigkeit seines Ausflußes zu beweisen; denn Wirkung und Kraft sind untrennbare Begriffe. Und in diesem Sinne kann man von dem Urgeiste sagen, daß es selbst von ihm nicht abhängt, nicht zu würken." Daraus folgert Philotas dann weiter, daß man keine Erschaffung einer neuen Kraft in jedem neuen Sterblichen voraussezen könne. — Die Selbstständigkeit der Seele beweist er ihr daraus, daß „das Daseyn der Gefühl-Kraft zweklos seyn würde, wenn sie nicht ein eignes, selbstständiges, von ihren Organen abgesondertes Wesen wäre. Wenn die thierischen Gefühle für Zusammensezung sprechen, sagt er, so bezeugen reine

Liebe, die Thränen der Menschheit, das Wohlwollen der Edlen, und der Drang des Weisen nach Wahrheit, Tugend und Freyheit das Daseyn eines unthierischen, selbstständigen Genius laut und unwidersprechlich. Aus dem sichtbaren Aufhören der Würkung jener Kraft im zerstörten animalischen Wesen folgt das Aufhören des Princips ausschließend nicht; folgt nur das Aufhören der Form seines Wirkens; und der Geist des Socrates ist, in voller, (durch Sterben ungeschwächter) Kraft nach Elysium gewandelt. — Ueber die Zwekmäsigkeit der Hülle und Form unseres Genius stellt Philotas mehrere schöne Betrachtungen an; unter andern stößt man auch auf folgende treffende Bemerkung: „Wie ahndungsvoll, wie verrätherisch des Bestands des Genius, der sie bewohnt, und der nächsten Form, die ihn erwartet, ist nicht diese Gestalt!" Aus diesen Betrachtungen schließt er dann: daß der Genius, als ein selbstständiges, hier in dieser Form herbergendes Wesen, nur sein Gewand abstreife. Fodert er, fährt er fort, zu seiner fernern Wirksamkeit eine neue Form; nun so haben wir ja Beweise genug für eine allwaltende Wandlungskraft, die, da sie den minder edeln Wesen dient, für das edelste in der Schöpfung gewiß nicht unbesorgt seyn wird. Und gesezt auch, es wäre nicht so; so bürgt der Zwek und das Gesez der Fortschreitung für die Gewißheit, daß wir, wenn wir sie bedürfen, eine neue Hülle erhalten werden. — Rec. begnügt sich mit der kurzen Anzeige, in der Ueber-

zeugung, daß die Leser, ob sie schon keine neuen Entdekungen daraus erwarten werden, doch auf den Genuß der Lectüre dieser Schrift hinlänglich sind aufmerksam gemacht worden.

Unterredungen zwischen Philokant und Kriton über Kants Metaphysik der Sitten. Von dem seel. Kanzler J. A. Cramer.

Erste Unterredung.

(Deutsches Magazin. Februar, 1794.)

Philokant geht von dem Grundsaze aus: Nichts in der Welt könne so ganz ohne Einschränkung für gut gehalten werden, als allein ein guter Wille. Kriton wird bey diesem Lobe etwas ängstlich, und meynt, so habe er den guten Willen noch nie loben gehört. Da zu dem Wesen eines guten Willens, fährt er fort, Verstand, Wiz, Urtheilskraft, Muth, Entschloßenheit und Beharrlichkeit gehören, warum sprechen Sie mit Kant diesen Eigenschaften diejenige Güte ab, die Sie so freygebig dem Willen zutheilen? Weil sie des Mißbrauchs fähig sind? das gilt auch vom Willen des Menschen; freylich in so fern er gut ist, nicht; allein jene Eigenschaften sind nicht weniger, in so fern sie gut sind, keinem Mißbrauche unter-

terworfen, auch sie sind an sich betrachtet gut. Sagen Sie, sie werden erst durch den guten Willen gut; so erwiedre ich: nicht sowohl durch den guten Willen, als vielmehr durch die Grundsäze, die nicht dem Willen, sondern dem Verstande zugehören. Sie nennen den Willen gut, nicht durch das, was er bewirkt, sondern durch sein Wollen, das nicht in einem blosen Wunsche, sondern im Aufbieten aller Mittel, die in seiner Gewalt sind, bestehen soll. Besteht aber der gute Wille in einem solchen Aufbieten der Mittel; so besteht seine Güte darinnen, daß er etwas bewirkt, weil eben darinnen das Wollen des guten Willens bestehen soll. Denn durch ein bloses Wollen, ohne einen Gegenstand, den er beabsichtet, ist er gewiß nicht gut; sondern nur durch die Güte des Zweks, den er durchzusezen sucht. So lange er also zum Bestreben eines guten Zweks untauglich und unnüz ist, so lange kann man ihn noch nicht gut nennen; denn was für eine Güte sollte doch ein Wollen haben, deßen Aeußerungen ordentlicher Weise den Zwek, zu dem sie doch bestimmt sind, nicht erreichen können? — Uebrigens höre ich ungern von der Ungunst des Schiksals und von kärglicher Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur reden; weil dergleichen Formeln auf die weise und wohlthätige Einrichtung der Dinge einen unangenehmen Schatten werfen.

Zweyte Unterredung.

Philokant geht weiter, und behauptet: daß die Natur dem Willen Vernunft, aber nicht zur Ausrichtung seines Endzweks der Glükseligkeit, zugetheilt habe; weil sie sonst ihre Veranstaltung sehr schlecht getroffen habe; durch Instinkt würde sie diesen Endzwek weit sichrer erreicht haben. Die Untauglichkeit der Vernunft zur Erreichung des Zweks der Glükseligkeit sey von der Erfahrung schon längst bestätigt, der Versuchteste in dem Vernunftgebrauche habe einen Haß der Vernunft. — Kriton meynt, diese Grämlichkeit gegen die Vernunft möge noch andre Ursachen haben. Zum mindesten sey es Kränkung der Rechte der Vernunft, wenn man ihren Werth in Rüksicht auf die Bewirkung eines zufriedenen Lebens unter Null herabseze. Den Instinkten sey bey dem Menschen schon ihr Theil an dem Zweke des Lebens aufgegeben; hätte der Mensch nur dasjenige Wohl zum Endzweke haben sollen, das durch Instinkte erreicht werden kann, so würde ihm keine Vernunft und kein freyer Wille mitgetheilt worden seyn: daß alle, auch diese ihm verliehen seyen, zeige an, daß ihm die Natur eine Art von Glükseligkeit aufgegeben habe, die nicht durch Instinkte erhalten werden kann, und zugleich von demjenigen Wohle, welches durch Instinkte erlangt werden kann, eben so verschieden sey, wie Vernunft und freyer Wille von Instinkt. Die Ver-

nunft hat diese ihr aufgegebene Art von Glükseligkeit nicht auszudenken, nicht zu erfinden, sondern zu erlernen. Daß man jenen ihren Endzwek bisher verkennt, daß man ihn zu hoch für dieses Leben angesezt habe, mag unter andern auch jener Haß der Vernunft, von dem oben die Rede war, beweisen. — Philokant: So viel ist doch immer gewiß, daß die Vernunft nicht tauglich genug sey, den Willen in Ansehung der Gegenstände deßelben und der Befriedigung aller unsrer Bedürfniße sicher zu leiten. Daraus schließe ich denn, daß sie eine höhere Bestimmung habe, nämlich einen an sich guten Willen, unser wo nicht ganzes doch höchstes Gut, und zugleich die unnachlaßliche Bedingung unsrer Glükseligkeit, hervorzubringen. Mit dieser Bestimmung läßt es sich nun ganz wohl zusammen reimen, daß die Vernunft zur Erreichung der Glükseligkeit gar nichts beytragen könne, und dennoch zwekmäsig eingerichtet sey; — zuvor muß ich aber den Begriff von Pflicht, der den Begriff eines guten Willens enthält, näher entwikeln, das wollen wir in unsrer nächsten Unterredung vornehmen.

Fortsezung.

(Deutsch. Mag. März 1794.)

Dritte Unterredung.

Seinem Versprechen gemäß sucht nun Philokant zu zeigen, wie der Begriff von einem ohne weitre Absicht guten Willen in dem Begriffe von Pflicht enthalten sey: Der gute Wille thut alles blos aus Pflicht, nicht aus Neigung, denn leztre giebt seinem Handeln keinen Werth. Der moralische Werth der Handlung zeigt sich alsdann, wenn der Mensch keine Neigung dazu hat, und sie dennoch, auch selbst gegen seine Neigung, blos aus Pflicht unternimmt. Sucht man seine Glükseligkeit, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, um sich nämlich nicht, beym Mangel der Bedürfniße, der Gefahr, seiner Pflicht untreu zu werden, auszusetzen; so hat auch dies Bestreben einen moralischen Werth. Auch das Gebot der Feindesliebe gebietet nicht Liebe aus Neigung, sondern Liebe aus Pflicht: jene kann gar nicht geboten werden. — Kriton: Wenn auch menschliche Herrscher keine Liebe als Neigung gebieten können, kann es darum Gott nicht? Erzwingen kann und soll er sie freylich nicht; aber kann er sie durch sein Gebot nicht veranlaßen, erwecken und stärken? das ist nicht unmöglich; denn Neigungen hängen

von Ideen ab; man erweke und belebe diese, so erwekt und belebt man die Neigungen. **Natürliche** Neigungen können den wahren moralischen Gesezen nicht zuwider seyn; also von der Seite ist die Erwekung der Neigungen durch Gebote nichts widersprechendes. Sinnliche (thierische) Neigungen können zwar ihren ersten Ursprung aus den Sinnen (aus der animalischen Natur) erhalten; allein deswegen dauern sie nicht durch die Sinne (Thierheit) fort, und **müßen**, wenn sie schwach und verloschen sind, nicht durch sie wieder erwekt werden. Allein die Moral verlangt auch keine solche pathologische Liebe, sondern nur eine praktische, die in einer beständig fortdaurenden Thätigkeit des Willens, von welcher Wohlthun der Effekt ist, besteht. Wenn das Befehlen oft Ungehorsam nach sich zieht, so liegt der Grund davon nicht in dem Befehlen, sondern in dem Verhältniße des Befehlenden zu demjenigen, dem etwas befohlen wird. Bey Gottes Befehlen kommt kein Gedanke von Zwang in meine Seele; sein Befehl ist mir bezeugte Liebe zu meiner Wohlfahrt, und verdient deswegen meine ganze Zuneigung; habe ich diese noch nicht, so müßte ich mich selbst haßen, wofern ich nicht alle Mühe anwendete, Neigung dazu zu faßen. — Auch geht die Pflicht nicht vor der Neigung vorher; beyde werden zugleich empfangen. Die Neigung zum Guten muß uns natürlich seyn; die Natur läßt sich zu guten Handlungen nicht zwingen, sie muß schon dazu geneigt seyn,

obgleich ihre Neigung dazu Pflege und Wartung bedürfen mag. — Soll die Neigung, wie Sie meynen, an dem, was Handlung aus Pflicht ist, keinen Antheil als Antrieb haben; so kann der Mensch, da die Gelegenheiten zu solchen Handlungen selten sind, nur selten aus Pflicht handeln; so hat der Mensch auch alsdann keinen guten Willen, wenn er nach richtigen und guten Neigungen handelt. —

Vierte Unterredung.

Philokant stellt den zweyten Saz auf: daß eine Handlung aus Pflicht ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, die dadurch erreicht werden soll, habe, und also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung abhänge, sondern blos von dem Princip des Wollens. — Kriton läßt sich Erklärungen von den Begriffen dieses Satzes geben; er kann sie aber nicht zusammenreimen. Philokant meynt, er werde ihn beßer durch den dritten, aus vorigen beyden folgenden, Saz verstehen: daß Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesez sey. Allein auch da noch bleibt ihm der Begriff von einem guten Willen dunkel. Absicht soll seyn, das was ich will; Gegenstand der Handlung soll seyn, das was durch die Handlung zur Wirklichkeit gebracht werden soll; und Princip des Wollens soll der Grund seyn, nach welchem die Handlung, unabgesehen von allen Gegenständen des Be-

gehrungsvermögens, geschehen ist. (Kriton scheint also zu meynen, daß bey einer Willenshandlung Absicht, Gegenstand und Princip des Handelns nothwendig zusammenfallen, welcher Meynung auch Rec. beytreten muß: der Wille muß zu einer Handlung durch einen Gedanken von dem, was man will, welches man Zwek und Absicht nennt, als durch einen Grund gelenkt und bestimmt werden; ist dieser Gedanke, die Regel des Willens, ein Gedanke von einem Zweke, den man überall als das lezte, was man wollen kann, ansehen muß; so heißt er Princip, eigentliches Gesez des Handelns. Mit diesem Gedanken, als einer Regel des Willens, muß sich, wofern der Wille wirklich handeln soll, eine Vorempfindung des gedachten Gegenstandes und Zweks unsers Wollens, als Triebfeder, verbinden, welche Vorempfindung man überhaupt Liebe und Furcht u. s. w. nennt. — Kriton bricht das Gespräch ab, welches zu bedauern ist, da er den Gegenstand mit sehr viel Scharfsinn behandelt.)

Sophylus, oder Sittlichkeit und Natur, als Fundamente der Weltweisheit. In zwey Gesprächen. Nebst einer Abhandlung über den Geist des Zeitalters von M. Ch. G. Bardili. Stuttgart 1794, in 8.

„Einem jeden ist die Welt das, was er aus ihr macht. Wie finde ich nun unter so viel möglichen Gesichtspunkten gerade den, aus welchem sie sich für mich am füglichsten betrachten läßt? Was sie mir ist, das bin ich mir selbst; denn ich stehe mit ihr im Verhältniße des Theils zum Ganzen." Dieß ist die Aufgabe, womit sich der Hr. Verf. in den zwey Gesprächen beschäftigt. Den Hauptinhalt derselben gibt er selbst auf folgende Art an: „Von dem Herzen des Menschen und seinem ganzen Charakter hängt vorzüglich die Art ab, wie er sich und die Welt beurteilt. (Rec. wünscht dagegen, die Untersuchung hätte von da ausgehen mögen, von wo aus der Mensch sich und die Welt beurteilt, wie er beyde beurteilen soll; weil es dem Hrn. Verf. sowohl, als auch seinen Lesern um Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit der Selbst- und Weltkenntniße zu thun ist.) Ist sein sittlicher Charakter in der Ordnung, so lernt er ein, über den Mechanismus der Natur er-

habenes, Gesetz, das Gesetz der Sitten, aus täglicher Erfahrung in und an sich selbst kennen. (Aber woher lernt er wohl die Ordnung seines sittlichen Charakters erkennen? Ist es anders möglich, als wenn er umgekehrt erst das Gesetz der Sitten, als die Norm der Beurtheilung der Ordnung seines sittlichen Charakters, zu erkennen sucht?) Durch dies Gesetz seiner praktischen Vernunft, als eine Thatsache, wird ihm auch die Realität des Begriffs von der Freiheit erwiesen. (Als eine Thatsache? Ist das hier nicht genannte Gesetz der Vernunft, in so fern es allgemein befolgt wird, Thatsache? oder in so fern es sich als allgemein zu befolgendes ankündigt? Ohnstreitig soll das lezte seyn; allein kann wohl das Nothwendige, das was seyn soll, erfahren werden und Thatsache seyn? oder auch nur, kann man sich in dem Auffaßen und in der bestimmten Angabe der Thatsache nicht irren? und gehört zum möglichen Freyhandeln nur dieß, daß man sich selbst Gesetze gibt? Rec. wollte diese und andre Zweifel gern übergehen, und dem Hrn. Verf. auf seinem Wege des Glaubens folgen, wenn es nur thunlich wäre.) Wer von dem Daseyn des Reichs der Freyheit aus eigner Erfahrung überzeugt ist, der betrachtet auch die Einrichtung der Welt überhaupt, und des Menschen insbesondre, als unterworfen einem obersten moralischen Gesetze, oder er macht Sittlichkeit auch zu einem Weltgesetze, und nimmt eben deßwegen vernünftige Zwecke der Welteinrichtung bey der Beurtheilung derselben an. (Er

kann, er wird es thun, daran zweifelt Rec. nicht; allein kann und wird er es auch mit Recht, d. h. so thun, wie es die Welt, so wie sie da ist, gleichsam selbst verlangt? kurz ist auch nun seine Annahme schon objektivgültig und real? Wie wenig Ueberzeugungskraft mag noch in dem Schluße liegen: ich sehe mich genöthigt gewißen, meiner Person eignen Gesetzen Folge zu leisten, und wünsche nun, daß mich die Einrichtung der Welt und meines übrigen Wesens in diesem selbstgebotenen Handeln, und was ich damit verbunden zu seyn wünschen muß, unterstützen möge, also wird sie es auch, also wird alles um mich her auch zwekmäßig geordnet seyn!) Dies vorausgesezt, so begreife ich kaum, a) warum wir nicht auch eine zwekmäsige Zusammenstimmung unsrer gesammten Kräfte zu dem, was in unsrer Vernunft liegt, annehmen, b) und auf diese Zusammenstimmung unsre Ueberzeugung von gewißen Wahrheiten, welche die Vernunft an sich nicht apodiktisch beweisen, (das wenigstens in der Kantischen Schule noch nicht ausgemacht worden ist,) aber auch nicht widerlegen kann, bauen dürften. (Dürften wohl, aber auch mit Beystimmung der Gesetze des Erkennens können, mit Ausdauren der Ueberzeugung können, d. h. müßen?) Gibt es nun irgend eine Wahrheit, zu deren williger Aufnahme alle unsre, auch die niederen (warum eben niedere und hohe?) Seelenkräfte zusammenstimmen, so sind es die Sätze vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der

Seele. Die edelsten (aber auch eben so die schlimmsten) Gefühle schmiegen sich an sie an in unserem Empfindungsvermögen, die erhabensten Bilder entsprechen ihnen in unsrer Phantasie. (Ein Beweis, daß wir sehnlich wünschen, diese Säze möchten wahr seyn, und daß wir einen mächtigen Sporn in uns haben, vollgültige Gründe ihrer Wahrheit aufzusuchen.) Alle Wirkungen, deren wir fähig sind, beruhen auf Sinnlichkeit und Vernunft. (Das dürfte dem Hrn. Verf. schwer, oder gar nicht zu erweisen seyn; er müßte denn die Ausdrüke auf eine ganz eigne Art bestimmen.) Beyde sind in der Wirklichkeit nicht getrennt; warum soll also unsre Ueberzeugung von intellektuellen Gegenständen bloses, reines Vernunftprodukt seyn? (Vielleicht weil alle unsre Ueberzeugung nur von dem Richterstuhle des Erkenntnißvermögens, nie von dem Gefühlvermögen, das der Hr. Verf. unter der Sinnlichkeit zu verstehen scheint, ausgehen kann, der Einrichtung unsrer Seele zufolge nur ausgehen kann.) Verwirft man doch in moralischer Rüksicht das Gefühl nicht als gültigen Zeugen des Guten, so bald es unter der Leitung des obersten Gesetzgebers, der Vernunft, steht. (Also doch erst die Ueberzeugung der Vernunft auf seiner Seite hat; wenn das nur auch der Fall bey den Säzen von dem Daseyn Gottes, und von der Unsterblichkeit wäre; dann mögen die Gefühle, die sich an diese, für wahr erkannten, Säze hängen, ihnen immerhin Schwere, sich der Seele einzudrü-

ken, und Dauer und Fruchtbarkeit verschaffen.) — Die Gottheit hatte also, wenn wir nach dem System der Zwecke urteilen wollen, gar nicht nöthig, unsre Vernunft, in Rüksicht auf die Erkenntniß eines obersten Wesens — über sich selbst zu erheben (wie würde dieß folgen?) und ihr hierin mehr Einsicht zu inspiriren, als es ihr sonstiges Wesen zuließ; (ist es denn, wie gesagt, schon so gewiß, daß ihr Wesen diese Einsicht nicht zuläßt?) Dürfen wir unsre ganze Einrichtung nach Zweken beurtheilen: so folgt, daß auch unsre ursprünglichen Anlagen zum Denken von ihrem Urheber zwekmäsig werden eingerichtet worden seyn; (daß wir also nach unserer eigenthümlichen Art, zu einer Ueberzeugung von einem theoretischen Gegenstande zu gelangen, auch im Stande seyn werden, die Ueberzeugung von Gottes Daseyn oder Nichtdaseyn — durch Erfahrungen uud Schlüße zu erringen; Rec. dünket, auch das folge;) und daß die Art, wie die Dinge uns diesen Anlagen gemäs erscheinen, uns so richtig und auf das beste erscheinen; daß wir demnach auf das Studium der Natur zu verweisen sind, wenn wir zu jener Ueberzeugung kommen wollen (sicherlich, auf das Studium der Seelen- und Weltnatur). — Diese eingestreuten Bemerkungen und Zweifel des Rec. sollen auf keine Weise der vortreflichen Arbeit des Hrn. Verf. Eintrag thun; denn in der That, sie empfiehlt sich sowohl von Seiten nüzlicher Materialien und treffender die Naturforschung betreffender Bemerkungen

und Beobachtungen, als auch von Seiten der gefälligen Darstellung; Rec. wenigstens verdankt ihr Belehrung und Genuß. — Auch sieht es Rec. gern, und hält es mit dem Hrn. Verf. für sehr lehrreich, wenn jeder seine eigne Art die Dinge anzusehn dem andern mittheilt — nur wünscht er auch, daß die Sprecher es nie vergeßen mögen, auch auf des andern Ansicht der Dinge Rüksicht zu nehmen, und zu versuchen, wie man sich endlich vereinigen könne. Aus diesem Grunde allein wollte denn auch er sagen, wo und warum er die Dinge nicht so ansehen könne, wie der Hr. Verf. — Von dem zweyten Gespräch ist Rec. das Resultat anzuführen noch schuldig. „Es existirt ein und ebendaßelbe, die organische Natur durchdringende, geistige Wesen. Jede, mit dem Leben verbundene, Organisation ist daher das Resultat einer, nach den Gesetzen der Nothwendigkeit wirkenden, Materie, und einer, diese Wirkungen für sich und nach dem Gesetze der Zwecke möglichst benutzenden, geistigen Kraft. — Der Mensch muß nun aus einem blos sinnlichen Subjekte eine moralische P e r s o n werden, und zu einem erhabeneren Wirkungskreise den C h a r a k t e r haben. Ist er so weit noch nicht gelangt, und die Maschine bricht: so fließt das geistige Wesen, welches sie beseelte, wieder dahin zurük, wo es bey ihm noch hingehörte, und durchwandelt ohne eigenthümliches Gepräge aufs neue den vorigen Kreislauff.“ — Die angehängte Abhandlung: ü b e r d e n G e i s t d e s Z e i t a l t e r s

enthält vieles, welches besonders studierende Jünglinge beherzigen sollten: „Unser Zeitalter hat trefliche Ideen; allein zu diesen Ideen vermiße ich 1. noch den Charakter, der zur Ausführung derselben Kraft und Ausdauer geben muß; ich suche 2. unter den besten von ihnen manchmal vergebens einen bündigen Zusammenhang; und finde 3. bey allen die kluge Rüksicht auf die Schwäche des Menschen nicht, wie bey den ehemaligen irrigen." An uns und andern Tugendliebe zum Charakter zu machen — wozu hier schätzbare Winke der Erziehungskunst gegeben werden, — ist unsre erste Sorge bey dem gegenwärtigen Rufe und Drange nach Veränderungen der Dinge, wenn wir anders konsequent verfahren wollen — (das läßt sich nicht oft genug wiederhohlen und einschärfen; aber eben so wenig auch der Wunsch und die Bitte, daß diejenigen, deren oberherrlicher Leitung wir Teutsche uns gern und mit getroster Zuversicht anvertrauen, dieses Bestreben ihres Theils unterstützen, wenigstens, durch üble Berichte verleitet, nicht hemmen mögen.) Auf die Schwäche des Menschen dabey Rüksicht nehmen, heißt dem Hrn. Verf., die mannichfaltigen Gefühle, die der Mensch als Triebfedern zur Ausübung der Tugend nöthig hat, und die Erweckungsgründe dieser Gefühle dabey nicht vernachläßigen. — Dieß möchte aber nicht blos eine kluge, sondern durch die moralische Natur des Menschen nothwendig gemachte Rüksicht seyn; nur dürfte sie nicht so verstanden

werden, daß man auch die so mancherley irrigen, falsch leitenden, und alles, was man an Tugendcharakter durch sie erzielen will, wieder verderbenden Gefühl in Pflege und Wartung nehme; — allein diesen Wink hier zu verfolgen, und zu zeigen, in wie fern die Ideen des Hrn. Verf. von der Tugend und ihrer Quelle nicht so ganz rein und ausgebildet seyn möchten, verstatten diese Blätter nicht. — Rec. schließt mit der Versicherung, daß diese Abhandlung, auch bey seiner von der des Verf. zuweilen abweichenden Denkart, ihn dennoch wohlthätig erwärmt habe. —

Welche Vorzüge hat das bürgerliche Trauerspiel vor dem heroischen Trauerspiele und Lustspiele?, Warum steht es dem leztern nach? Und welches sind die ihm ausschließlich zukommenden Eigenschaften? Eine von der Acad. d. W. u. sch. Künsten 1790 gekrönte Preisschrift des Abbe J. Valdastri, die 1792 in Mantua erschien.

(N. Biblioth. d. sch. K. u. W. 52 Bd. 1s St 1794.)

Seit dem Aristoteles, der das Wesen der dramatischen Kunst blos dem griechischen Künstler, nicht aber der Natur ablernte, theilt man das Drama in das tragische und komische ein, und hält mit ihm jenes für eine Nachahmung Schrecken und Mitleiden erregender Vorfälle in den höchsten Ständen; das komische aber für eine Nachahmung des Fehlerhaften und Lächerlichen. Diese für einen Orakelspruch angenommene Aristotelische Meynung tyrannisirte bisher die Kunst und den Kunstgeschmak gleich stark. Daher die ekle Einförmigkeit der Subjekte und Charaktere, der Situationen, Motiven und Ausgänge; denn alles mußte nach

den

den griechischen Mustern gewählt werden; daher der enge Kreis, aus dem der Künstler seinen Stoff nehmen durfte; daher die so wenig lehrreichen überladenen Ideale, die man in der Tragödie aufstellt, und welche alles nationelle, uns nahe liegende verdrängen. Stücke, wie der Hausvater, der Beverley, die Clarisse, der falsche Freund, Jenneval, der Dürftige u. s. w., welche Regel seyn sollten, sind blose Ausnahmen. Die Tragödie, auf ihre eigenthümliche Form und Bestimmung zurükgeführt, sollte durch Mitleid oder Schrecken den bürgerlichen Pflichten Vorschub thun. Mitleiden oder Schrecken erregende Vorfälle finden sich aber in jedem Stande, und diese thun um so eher ihre guten Wirkungen, je näher sie auf unsre eignen Verhältnisse in Beziehung stehen. Und in dieser vorzüglichen Kraft heilsam zu rühren und zu erschüttern besteht doch wohl die Würde des Trauerspiels allein? Zuweilen ist schon das Mitleid hinreichend, den ganzen tragischen Effekt zu bewirken; Spiele, die darauf berechnet sind, verdienen als eine neue Modification der Gattung angesehen, aber nicht Ungeheuer genannt zu werden. Sind die mehrsten von denen, die wir von dieser Gattung haben, wirkliche Ungeheuer, so kommen sie nicht auf Rechnung der innern Natur der Gattung, sondern auf die Rechnung derer, die sie unter einer monströsen Form dargestellt haben. — Die Tragödie ist also zwar die lebhafte Darstellung einer erhabenen außerordentlichen Handlung, welche entweder durch

das, was sie bewirkt, oder durch den Stand und bezeugten Charakter der handelnden Person erhaben wird; aber diese Handlung kann ganz wohl aus dem bürgerlichen und Privatleben genommen seyn. Im leztern Falle kann man das Stück ein bürgerliches Trauerspiel nennen, und es von dem, deßen Handlung Heroismus athmet, und welches eine heroische Tragödie benahmt werden kann, hinlänglich unterterscheiden. Soll aber die leztere ihren Namen verdienen, so darf sie nicht blos Schrecken erregen, auch nicht Bewunderung allein — wie etwa die Epopoe, — sondern sie muß beyde gemeinschaftlich erzielen. — Das Lustspiel ist die lebendige Darstellung der Laster und Schwachheiten (nicht einzelner Personen, wie sie die Satyre angreift,) welche Lachen und Verachtung erwecken. — Dem bürgerlichen Trauerspiel fehlt es nun zwar an dem Pomp und den prächtigen Decorationen des heroischen, welche die Täuschung unterstützen, den Effekt durch die Bewunderung vorbereiten, und die Aufmerksamkeit feßeln, ja selbst den Zauber der Täuschung bey der Scenenveränderung erhalten können; dafür laßen sich aber von den leicht und natürlich bekleideten Personen des bürgerlichen Trauerspiels die Leidenschaften weit treffender und wahrer ausdrüken, und dieser Vorzug ist sehr bedeutend; denn durch Pantomine kann man oft weit kräftiger zum Herzen sprechen, als durch alles übrige. Auch steht es dem heroischen Trauerspiele und der Komödie darinn nach, daß es nicht so wie diese, und

unter diesen vorzüglich die Komödie durch ihre Gemälde von Unvollkommenheiten, welche andre in unsern Augen herabsetzen, und uns bewegen mit Verachtung und Hohn auf sie zu blicken, Vergnügen in so hohem Grade erwecken kann. Hiezu kommt noch die Schwierigkeit, den paßenden Styl des bürgerlichen Trauerspiels zu treffen, der zwischen Schwulst und Trivialität das Mittel halten muß, der aber, wenn er getroffen wird, der Fähigkeit des Volks angemeßner, als der dem heroischen Trauerspiel eigne, und zu der gemeinverständlichen Sprache der Leidenschaften tauglicher ist, als der fast allein den Verstand und Witz unterhaltende, auf Zeit und Ort beschränkte, veränderliche und unsichre Styl der Komödie. Und wenn ein Spiel durch Treue und Wahrheit der Nachahmung die stärkste Wirkung thun kann, so verliert das heroische Trauerspiel und die Komödie gegen das bürgerliche Trauerspiel; denn von jenen übertreibt das erste durch Erhöhung, und die zweyte durch Erniedrigung der Natur, die Scenen der Menschenwelt. Einen eben so großen Vorzug vor jenen andern Schauspielen hat das bürgerliche Trauerspiel durch seine Fähigkeit zu einem überaus umfaßenden Belehrungskreiße. Nicht zu vergeßen, wie sehr der von dem Charakter des Trauerspiels unzertrennliche Anstand die moralische Wirkung des Spiels unterstüzt. Endlich ist auch für das bürgerliche Trauerspiel die Sphäre der Nachahmung geräumiger und weitumfaßender,

als die der andern Spiele. — Von den für das bürgerliche Trauerspiel eignen Regeln. Es ist eine unbedachtsame Meinung, daß es in den Künsten des Geschmaks keine Regeln gebe; denn die Kunst ist eine blose Zusammensetzung von Regeln, und diese sind nichts anders, als ächte Kopien der Spuren, die die Natur selbst von ihrer Art zu seyn und zu handeln hinterläßt. Diese Bemerkung unterstüzt der Verf. mit mehreren treffenden Gründen. Nach diesen führt er die dem Drama überhaupt zugehörigen, alsdann die dem bürgerlichen Trauerspiele mit dem heroischen und mit der Komödie gemeinschaftlichen Regeln an, und endlich kommt er auf folgende jenem ersten eigenthümliche Regeln: 1. Genaueste Beobachtung der wesentlichen Regeln der Nachahmung; weil die Abweichung von dem Vorbilde, welches jeder in dem bürgerlichen Leben findet, die Täuschung aufheben würde. 2. Höchste Einfalt und Natur des Styls. 3. Mäßigung des moralischen Unterrichts; dieser muß mehr aus der Handlung und dem ganzen Verlauffe, als aus förmlich moralischen Dialogen fließen. 4. Die Sucht zu declamiren verdirbt alles. 5. Die Haupttriebfedern müßen blos Mitleid und Furcht seyn, nie Entsetzen und Abscheu. 6. Die Personen dürfen nicht in der Sprache der Götter, in Versen, sondern in unpoetischer Prose reden. — Der Verf. dringt tiefer als gewöhnlich in das Wesen der Kunst ein; ihm ist die Natur und die menschliche Sprache des Herzens, die ein Gesetzgeber der Aesthetik vor-

vorzüglich kennen muß, verständlicher als den mehrsten seiner Wißenschaftsgenoßen. Rec. bedauert es, daß er seinen Lesern zu diesem Lobe nicht mehr Belege aus dieser Abhandlung herausheben kann; er will aber um der Gemeinnützigkeit willen bitten, daß man sie einzeln herausgebe.

Hermias, oder Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel. Herausgegeben von Joh. Heinr. Abicht. Erlangen, in der Waltherschen Buchhandlung 1794. gr. 8. S. 146. (54 kr.)

Ich sehe mich, als Herausgeber dieses Journals, aus leichtbegreiflichen Gründen gemüßiget, von meinen eignen neuen Schriften eine blose Inhaltsanzeige meinen Lesern mitzutheilen. — Der scharfsinnige Verfaßer des Aenesidemus, der Hume neuerer Zeit, hat, wie bekannt, nicht nur die Stützen des Kantisch - Reinholdischen Systems, sondern auch die Grundfeste aller Philosophie überhaupt, und zwar mit starker Hand, dem Skeptizismus zu unterwerfen gesucht. Das hat er in seinen Briefen an Hermias, wie die Leser des Aenesidemus wißen werden. Hermias prüft in der vorliegenden Schrift sein Verfahren; er billigt es zuweilen, aber nie da, wo er die Grundlage aller möglichen

Philosophie dem Skeptizismus Preiß geben will. — Die Hauptpunkte des Aenesidemischen Skeptizismus sind folgende; erstlich: man kann aus den, wie man sie nennt, Thatsachen des Bewußtseyns die objective Realität unsrer Erkenntniße nie zur Gnüge darthun; zweytens: das gilt vorzüglich auch von der Anwendbarkeit des Grundsatzes der Kaußalität auf die Gegenstände unsers Erkennens, worauf doch augenscheinlich die objektive Gültigkeit aller unsrer übrigen Erkenntniße gegründet ist; drittens: der Schluß von dem Gedachtwerdenmüßen auf das Seyn ist, wie schon Herr Kant bemerkt hat, in aller Rüksicht verwerflich. — Wer sollte sich getrauen, in der Philosophie, bey diesen Grundsätzen, auch nur einen beträchtlichen Fortschritt zu thun? — Die Methode der Widerlegung, welche Hermias befolgt, und die er für die einzig zwekmäsige hält, ist folgende: Durch Analyse des von Aenesidemus zugestandenen, und von Jedermann Einzuräumenden die zweifellose Richtigkeit der angegriffenen Grundsätze und Schlüße zu finden und darzulegen. Aenesidemus gesteht nämlich ein, 1. daß es Vorstellungen mit mancherley Unterschieden in uns gebe; und 2. daß die logische Wahrheit unsrer Urteile von den Gesetzen der allgemeinen Logik abhänge. Durch die Behandlung dieses Zugestandenen nach jener Methode findet nun Hermias, daß Aenesidemus die Wahrheit seiner bezweifelten Grund-

sätze und Schlüße, in und mit diesem Zugegebenen selbst, in der That schon eingestanden habe und, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, eingestehen müße. — So viel von den Briefen des Hermias im allgemeinen. Wenn es nicht zu läugnen ist, daß das volle Verständniß dieser Briefe einiges Studium erfodre, so werden die Leser auch so billig seyn einzuräumen, theils, daß einige Schwierigkeiten des Verständnißes in der Sache selbst, in der genauen Zergliederung der innern Thatsachen, in dem getreuen Festhalten und allseitigen Zusammenstellen derselben liegen, theils auch, daß das Resultat, welches Hermias durch dieselben zu erringen sucht, der erforderlichen kurzen Anstrengung nicht unwerth sey. — Der Hauptinhalt der neun Briefe ist kürzlich dieser: 1. Br.: der eigentliche Skeptizismus ist, in mancherley Rüksicht, sehr schädlich, ob er gleich auch seinen unverkennbaren Nutzen hat. Aenesidemus möchte doch wohl die nothwendige Klaßifikation der Zweifler in seiner Angabe verfehlt haben. 2. Br.: Aenesidemus scheint kein eigentlicher Skeptiker zu seyn, sondern bald zu den Kritikern, bald zu den dogmatischen Skeptikern gezählt werden zu müßen. Denn einmahl läßt er die Möglichkeit, die objektive Gültigkeit unsrer Erkenntniße zu erweisen, dahin gestellt seyn, und ein andermahl entscheidet er über die Unmöglichkeit dieses Erweises (S. 13. 14). Diese Entscheidung begründet er aber aus den Thatsachen des Bewußtseyns, aus welchen er in dieser Angelegenheit

doch nichts entscheiden laßen will (S. 16.). Allein in Absicht dieser leztern Behauptung widerlegt er sich nicht nur selbst, sondern er kann auch auf eine andere Weise widerlegt werden (S. 21 — 24.). 3. Br.: Nach vorangeschickter Unterscheidung eines Gedankens von einer Erkenntniß, der logischen Wahrheit von der realen, der subjektiven und objektiven Wahrheit von subjektiven Ueberzeugungsgründen wird gezeigt, in wie fern der Schluß von der logischen Wahrheit unsrer Gedanken auf die reale Wahrheit unsrer Erkenntniße, oder von dem Gedachtwerdenmüßen auf das Seyn gültig sey. 4. Br.: Dieser Schluß, so wie er hier geltend gemacht wird, ist selbst das Fundament der skeptischen Schlüße Aenesidems (S. 35.). — Was will der Satz des Bewußtseyns sagen? und wie liegt die objektive Gültigkeit des Grundsatzes der Kaußalität in der objektiven Gültigkeit des Satzes des Bewußtseyns? (S. 36 — 53.) 5. Br.: Auflösung eines Einwurfes gegen die aus dem Satze — daß unsre Gewißheit von der realen Wahrheit des Urteils, „Vorstellungen sind in uns wirklich," ganz allein von dem so Gedachtwerdenmüßen dieses Urteils abhänge —, abgeleitete objektive Gültigkeit des Grundsatzes der Kaußalität (S. 54 — 58). Dieser Grundsatz ist auch auf äußre Gegenstände gültig anzuwenden (S. 58 — 65.). Die Humische Bezweifelung dieses Grundsatzes kommt in Widerspruch mit der Ueberzeugung, die auch er haben mußte, nämlich mit der Gewißheit von dem Daseyn der Vorstellun-

gen in ihm (S. 65 — 69). 6. Br.: Eine Beurteilung des ersten Grundsatzes der Philosophie. Zuerst die Foderungen an einen solchen, und dann Gründe, warum Hermias dem Aenesidemus in Absicht seines Urteils über den Reinholdischen ersten Grundsatz der Philosophie beytreten muß (S. 70 — 79.). Eine nähere Bestimmung des Reinholdischen ersten Grundsatzes, nebst seiner Rechtfertigung gegen die Aenesidemischen Zweifel kommt v. S. 74 — 78. nur nebenbey vor. Hermias stellt den Satz der Beseelung als ersten Grundsatz der Philosophie auf, und sezt ihn auch einigermaßen auseinander (S. 79 — 93.). Bey dieser Gelegenheit führt Hermias mehrere Gründe an, warum er dem Aenesidem beypflichten müße, wenn er die Reinholdische Behauptung von einer Beziehung der Form einer Vorstellung auf das Subjekt, und der Materie einer Vorstellung auf das Objekt, für unrichtig erklärt S. 84 — 91.). 7. Br.: Auflösung der Aenesidemischen Zweifel, welche die Möglichkeit der Theorie unsrer Vorstellungskraft betreffen, wobey Hermias seine kritische Bestimmung der dahin einschlagenden Begriffe, und eine angefangene Skizze der Theorie der Seelenkraft zu geben nöthig fand (S. 93 — 114). 8 Br.: Ueber die wahren Kennzeichen unsrer Vorstellungen a priori und a posteriori. Hermias ist mit Aenesidem darin einverstanden, daß die von Kant aufgestellten Merkmale reiner und empirischer Er-

kenntniße keine Probe halten, und sucht die von Aenesidem gegen sie aufgebrachten Gründe mit noch andern zu verstärken. Beyher gibt Hermias auch zu erkennen, daß die Eintheilung der Urteile in synthetische und analytische in der Lehre von der Priorität unsrer Erkenntniße von sehr geringem Nutzen seyn, und dasjenige überhaupt nicht damit ausgerichtet werden könne, was man damit ausrichten zu können meynte. Von den Vorstellungen a priori gibt Hermias folgende Mertmale an: dergleichen Vorstellungen geben etwas a) der Qualität und Quantität nach Unbestimmtes und b) etwas Nichtempfindbares zu erkennen; von den Vorstellungen a posteriori aber folgende: sie geben etwas a) der Qualität und Quantität nach Bestimmtes, und b) etwas Empfindbares, oder wenigstens ein durch und nach einem Empfindbaren bestimmtes Etwas zu erkennen. Er rechtfertigt diese Kennzeichen auf eine doppelte Art (S. 115 — 129.). 9. Br.: Hermias hält es mit Kant für ausgemacht: „daß es für uns, so lange wir im Erkennen uns selbst überlaßen sind, unentschieden bleibe und bleiben müße, ob unsre Erkenntniße die Dinge, so wie sie an und für sich selbst bestehen mögen, zu erkennen geben, oder nicht? Allein auch er hält dafür, daß dieses Resultat aus dem Ursprunge unsrer Erkenntniße nur durch einen Zirkelbeweis gefolgert worden sey; er behauptet aber zugleich gegen Aenesidem, daß es von dorther

gar nicht erwiesen werden müße und brauche, sondern daß es schon klar und deutlich aus der Thatsache folge: alle Gegenstände, die uns vorkommen sollen, können nur durch Vorstellungen zu unserm Bewußtseyn gelangen. Hierauf geht er zu dem Beweise über: daß unsre Erkenntniß von den Gegenständen, und unsre Gewißheit von denselben nur relativ-objektiv sey, d. h. blos auf Erscheinungen gehe. Er tadelt aber den gewöhnlichen Mißverstand dieses Satzes, der darin besteht, daß man jene als die Schatten von diesen annehmen, und von jenen auf diese schließen zu können sich anmaßt. Endlich bestreitet er den Kantischen Grundsatz: als wenn nur Sinnesgegenstände, nicht auch Verstandes- und Vernunftgegenstände, Erscheinungen für uns seyn könnten, und zeigt, daß dieser Grundsatz vorzüglich auf jenem Mißverstande beruhe, und auch sonst auf keine Weise begründe werden könne; indem unsre Ueberzeugung von den Gegenständen des Verstands und der Vernunft auf ebendenselben Gründen beruhe, auf welchen unsre Gewißheit von den Gegenständen, die unsern Sinnen vorkommen, gestützt ist. Er schließt damit: „daß sich die Macht unserer Erkenntnißkraft, alles bisherigen Protestirens, Herabsetzens und Höhnens ungeachtet, denn doch wohl bis auf das Gebiet der Metaphysik erstrecken, und zureichend genug seyn möchte, eine objektivgültige Lehre von nichtempfindbaren Gegenständen, in so fern sie Er-

scheinungen für uns sind, zu Stande zu bringen (S. 129 — 146.). — Ich ersuche meine Leser, S. 96. Z. 28. statt: Auf den von Ihnen hergenommenen Zweifel, zu lesen: Auf den von Ihnen aus diesen Folgen hergenommenen Zweifel u. s. w.

Wird es beßer oder schlimmer werden?

(Gen. d. Zeit. April 1794.)

Die Alten haben sich über die Neuern nicht zu beklagen; denn sie übergeben ihnen die Veränderungen, die sie hervorgebracht haben. Aber abgesehen von dieser Klage: es wird beßer werden; die Menschenkräfte wirken, so wie die andern Weltkräfte, nach bestimmten Gesetzen zusammen, und bringen endlich, so wie diese, nach Kampf und anscheinender Unordnung, Harmonie hervor, die dem Ganzen zum Besten kommt. Allmählig nähert sich durch dieses gesetzmäßige Zusammenwirken die Menschenwelt zu ihrer Vollkommenheit; — ihr diesen Glauben entreißen wollen, würde heißen, sie in ihren Schritten zu derselben aufhalten wollen —. Der Unterricht kann nicht umsonst seyn; und die Menschenkräfte verarbeiten allmählig die gemachten Erfahrungen und Versuche der Vorzeit. Dem widerspricht die Geschichte

einzelner Menschen und Staaten nicht; denn diese ist nicht Geschichte der Menschheit. Die Zerstörung der vorigen Blumen dient den folgenden nur zum beßern Wachsthum und Flor. Die Menschen zusammen sind wie ein Körper anzusehen, den ein Geist belebt, in welchem die Summe menschlicher Begriffe vereint ist. Dieser Geist der Menschheit belebt einen Theil des Körpers zuweilen mehr, als den andern, aber doch immer wirkt er in alle; er reift allmählig durch die fortgesetzte Uebung seiner Kräfte zur Vollkommenheit. Sein zuweiliger Schlummer ist stärkende Vorbereitung zu neuer Thätigkeit. Einzelne Begriffe gehen verloren; aber das Vermögen, neue zu bereiten, hat sich erweitert. Im Kampf mit der Natur und mit sich selbst erreicht er seine vorzüglichste Stärke. Dieser würksame Geist ist noch nie so allgemein, als jezt empfunden worden; fast scheint es, als wenn seine zunehmende Kraft ihn zum Muthwillen veranlaße; aber das auflodernde Feuer deßelben wird in eine milde, sein Wachsthum födernde Lebenswärme übergehen. (Rec. ist von der hier abgehandelten Wahrheit vollkommen überzeugt; allein es scheint ihm, als habe sie der Hr. Verf. mehr auf eine, nicht durchaus paßende, Vergleichung, als auf ihre eigenthümlichen direkten Gründe gegründet, wodurch sie aber bey manchem an ihrer Ueberzeugungskraft verlieren könnte.)

Fortsetzung und Beschluß der Systematischen Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik (von Hrn. Prof. Reinhold).

(N. Teutsch. Merkur 3 St. 1794.)

Da Herr Reinhold von diesen Systemen behauptet, daß jedes derselben für sich selbst fest stehe, und folglich keines durch das andre widerlegt werden könne; so wird Rec. auf diese vermeynte Festigkeit zuweilen Rüksicht nehmen, und zu zeigen suchen, daß sie an sich selbst bey weitem noch nicht so begründet sind, daß es unmöglich wäre, sie aus sich selbst, und ohne Hülfe der Kantischen Grundsätze der Vernunftkritik, zu vereinigen.

Dualismus. Das absolut Subsistierende der Dinge an sich ist das Wesen (Wesentliche) derselben. Es giebt zwey sich einander ausschließende Wesen, folglich auch zwey Arten substanzieller Dinge an sich, nämlich Körper und Seelen. Das Wesen der Körper besteht in der Ausdehnung an sich selbst, und in der Kraft der Trägheit; das Wesen der Seele aber in der vorstellenden Kraft eines an sich selbst unausgedehnten Dinges. (Die Ausdehnung wird für ein wesentliches

Merkmal eines substanziellen Dings ausgegeben, die doch nur das Merkmal mehrerer Dinge seyn kann. Da dem so ist, so folgt aus jenem Unterschiede, weder daß die substanziellen Dinge eines Körpers von einem substanziellen beseelten Dinge, noch auch, daß das leztre von einem Dinge, welches zu einem Körper gehört, wesentlich verschieden seyn müße, sondern nur daß, wenn wir mehrere Dinge zusammen denken, sie mögen übrigens beseelte oder nicht beseelte seyn, wir ihnen Ausdehnung zueignen müßen; kurz, die Ausdehnung der Dinge schließt weder das Beseeltseyn dieser Dinge, noch auch das Beseeltseyn der Dinge die Ausdehnung derselben aus.) Das Denken läßt sich nicht aus den mechanischen Gesetzen, und die Wirkungen der Bewegung und Ruhe nicht aus den Gesetzen des Denkens begreifen; jene setzen Ausdehnung, die leztern aber Einfachheit voraus. (Das erstere ist blos angenommen; der Dualist hat noch nicht erwiesen, daß die Gesetze des Denkens nicht eine Art mechanischer Gesetze seyen; folglich ist auch seine Folge noch so weit unerwiesen, daß die Gesetze des Denkens Einfachheit der denkenden Wesen voraussetzen. Ferner ist es richtig geschloßen: die Bewegung läßt sich nicht aus den Gesetzen des Denkens begreifen, also kann sie nicht durch einfache Wesen möglich werden?) Die materielle Substanz kann nicht durch sich selbst, und nicht auf sich, sondern nur außer sich auf ausgedehnte Substanzen wirken (woher will und soll das der

Dualist erweisen? wie sollen diese Behauptungen aus seinen vorigen Annahmen gefolgert werden? wo ist auch hier der Selbstbestand seines Systems?) Die vorstellende Substanz wirkt durch sich selbst, aber nicht außer sich; (leztres ist richtig, wenn es heißt: als vorstellende Substanz; aber kann ein vorstellendes Wesen nicht außerdem, daß es Vorstellungskraft ist, noch eine solche Kraft seyn, wodurch es auch außer sich wirken kann? Die eine schließt ja die andere nicht aus;) folglich ist eine Gemeinschaft zwischen Seele und Körper durch Wechselwirkung unmöglich; die Veränderungen in der einen und dem andern sind blos gelegenheitliche Veranlaßung für die Gottheit, die Veränderungen des Körpers der Seele zu offenbaren, und die Entschlüße der Seele durch die Organisation auszuführen.

Materialismus. Das Subsistierende eines Dinges an sich ist dasjenige, was einen bestimmten Theil des Raumes fortwährend erfüllt. (Dieser Grundsaz des Materialisten beruht auf einer auffallenden Verwechslung eines Dinges im Raume, d. h. eines in der Ordnung des Außer- und Nebenseyns bestehenden Dinges, mit einem Raumerfüllenden, d. h. mit einem solchen Gegenstande, der das Außer- und Nebenseyn durch sich selbst, nämlich durch seine Theile, wirklich macht; jenes besteht blos neben andern, dieses mit seinen Theilen zugleich außer und neben einander; jenes ist als solches weder als ausgedehnt noch als einfach erkannt,

die-

dieses aber als solches ist als ausgedehnt zu erkennen gegeben. Also auch das materialistische System besteht nicht durch sich selbst.) Die absoluten Substanzen sind die materiellen Elemente; die relativen Substanzen aber die Körper. Die Realität eines Elements hängt von seinem Ausgedehntseyn ab; denn wäre es unausgedehnt, so wäre es ein mathematischer Punkt, also etwas blos negatives im Raume. (Dieser Schluß fällt mit der Ungültigkeit des obigen Grundsazes von selbst, nach dem das Subsistierende eines Dinges ein Raumerfüllendes seyn sollte, da es doch nur ein im Raume Bestehendes seyn kann.) Die Ausdehnung der Körper ist das Volumen; sie gehört den relativen Substanzen zu, und ist veränderlich; die Ausdehnung der Elemente ist die Masse, sie ist der absoluten Substanz eigen, und ist unveränderlich. Dies beharrliche Substanzielle ist das Nichtentstandene, woraus alles Entstandene entstanden ist. (Dieser Grundsaz ist, wenn er auf das Nichtgeschaffenseyn ausgedehnt wird, aus den Vordersäzen unerweislich; es folgt nämlich nicht, weil etwas substanziell und beharrlich ist, so ist es nicht hervorgebracht worden. Ferner, das Substanzielle als solches kann nichts hervorbringen; es ist also zu rasch behauptet, aus dem Substanziellen ist alles Entstandene entstanden.) Wir kommen zum Bewußtseyn dieser Substanzen nur durch Vernunftschlüße, nicht durch sinnliche Wahrnehmungen; deswegen nehmen wir immer nur Zusammensetzungen

aus den Ursubstanzen, nie aber diese selbst wahr. Aber aus eben diesem Grunde werden wir auch nie herausbringen, wie die organische und die vorstellende Kraft in den Ursubstanzen gegründet sind? (Da unter Kraft ein substanzielles Verursachendes zu verstehen ist; so kann die leztre Frage schwerlich einen Sinn haben, weil sie so lautet: wie ist ein substanzielles Etwas in einem substanziellen Etwas gegründet? Die Antwort würde seyn: keine Kraft ist in einer Substanz gegründet; sondern jedes substanzielle Etwas ist zugleich als ein Verursachendes, d. h. als Kraft von uns erkannt.) Hätten wir blos äußere Erfahrungen, so würden wir keinen Anstand nehmen, das Wesen einer Substanz in der Materialität bestehen zu laßen (verglichen die Kritik des ersten materialistischen Grundsazes.) Allein die vorstellenden Substanzen sind keine Gegenstände der äußern Erfahrung. Da sich aber die vorstellende Substanz nicht selbst anschauen kann, so können wir von ihr keinen konkreten, sondern einen blos abstrakten, allgemeinen Begriff haben. Durch den Sinn würde sie aber als eine relative, aus absoluten zusammengesezte Substanz, folglich als Körper vorgestellt werden müßen. (Dem äußern Sinne kommt ja auch nie eine Substanz, weder eine relative noch absolute, vor, sondern blos die äußern Inhärenzen der Substanzen; wir sind also in Rüksicht der äußern Substanzen und ihrer Erkennbarkeit in eben dem Falle, in dem wir in Hinsicht auf die Er-

kennbarkeit der Seelensubstanz sind. Daß die Seelensubstanz dem Sinne als Körper vorkommen würde, ist in dem Materialismus blos angenommen und, wie gesagt, unerweislich, indem das Substanzielle nie, sondern nur das dem Substanziellen Inhärirende dem Sinne überhaupt erscheinen kann.) Die Einfachheit der Seelensubstanz schließt man aus der Denkbarkeit des Bewußtseyns, der Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und des Denkens, in so fern alle diese Erscheinungen auf ein nicht zusammengeseztes Ding bezogen werden. Allein daraus würde zwar die Unkörperlichkeit, aber nicht die Immaterialität und Nichtausgedehntheit derselben folgen, denn auch sie muß Masse, oder ein Raumfüllendes seyn. (Ueber den lezten Grund hat Rec. schon oben seine Bemerkung gemacht; über die Denkbarkeit oder Nichtdenkbarkeit des Unterschieds zwischen Unkörperlichkeit und Nichtausgedehntheit mögen die Leser entscheiden.) Die Seelensubstanz sezt Ausdehnung voraus; denn sollen Gedanken verglichen werden, so müßen mehrere zugleich, folglich außer einander, neben einander, folglich im Subjekte, in wie fern es einen bestimmten Theil des Raumes erfüllt, d. h. ausgedehnt ist, da seyn. (Ein auf der Vermischung der eigentlichen Ausdrüke mit den uneigentlichen beruhender Schluß! Die Gedanken der Seele können nie, als außer und neben einander in dem eigentlichen Sinne, wie das Farbige eines Körpers, als das eine rechts, das andre links u. s. w.

vorkommen; Gedanken sind neben und außer einander in der Seele heißt nichts mehr als, sie sind mehrere, sie sind als mehrere, nicht blos als Eins, anerkannt; aber als solche erscheinen sie blos als subsistierend in der Seele, und als im Verhältniß zu den Zeitpunkten stehend.)

Idealismus. Die Karaktere der Selbstständigkeit eines Dinges an sich sind Identität des Subjekts und Selbstthätigkeit; nur das vorstellende Subjekt kündigt sich im Selbstbewußtseyn als absolute Substanz durch jene Karaktere an. Die ausgedehnten Substanzen sind veränderlich und nur von außenher zum Wirken bestimmbar; daher enthalten sie nur den Grund der Vorstellung von relativer Substanz. (Die Verbindung der ein Ausgedehntes ausmachenden Substanzen erscheint veränderlich, aber nie die verbundenen Substanzen; die übrige hieher gehörige Kritik war schon oben da.) Es kann also der Grund der Vorstellung von absoluter Substanz in dem vorstellenden Dinge an sich gegründet seyn; folglich ist der Gegenstand dieser Vorstellung auch nur ein vorstellendes Subjekt. — Arten des Idealismus. 1. Idealistischer Skepticismus oder metaphysischer Egoismus: Da der Grund der Vorstellung von absoluter Substanz in dem Selbstbewußtseyn allein liegt; so kann diese Vorstellung auch nur auf das Subjekt des Selbstbewußtseyns angewendet werden, die Substanzialität der übrigen vorkommenden Dinge ist folglich

unerweislich. — 2. Idealistischer Dogmatismus: In dem Subjekte des Selbstbewußtseyns liegt zwar der nächste, aber keinesweges der einzige Grund der Vorstellung von absoluter Substanz. Der lezte Grund dieser Vorstellung kann in der vorstellenden Kraft, als einem Dinge an sich überhaupt, liegen; folglich kann diese Vorstellung nicht blos auf das Subjekt des Selbstbewußtseyns bezogen werden. Das Wesen einer Substanz besteht nämlich in ihrer Kraft; (eine ganz willkührliche Vermengung der Begriffe! das Wesentliche der Substanz ist Substratseyn von Inhärenzen, und Nichtinhäriren oder Selbstständigseyn eines Etwas; das Wesentliche der Kraft ist Hervorbringen, und Selbstständigseyn. Die Verschiedenheit dieser Begriffe ist einleuchtend, demnach auch die Unrichtigkeit der Folge, die der Idealist aus ihrer Identität zieht.) Nun giebt es zweyerley Arten von Veränderungen, Bewegungen und Vorstellungen; jene haben ihren Grund jederzeit außerhalb des Bewegten; folglich hat das Bewegte, der Körper, keine Kraft, demnach auch das Wesen einer Substanz nicht; sondern nur überall das vorstellende Subjekt ist Kraft und Grund seiner Vorstellungen, also ganz allein Substanz. — Da der Raum das äußere Verhältniß zwischen mehreren Substanzen ist; so kann keine Substanz für sich allein als Raumerfüllend, und als ausgedehnt gedacht werden. Sind also Körper ausgedehnte Substanzen; so gibt es keine Körper;

die uns so vorkommenden sind nur der Schein von realen Substanzen (die Folge war nur: so gibt es keine ausgedehnte Substanz, nicht aber: es gibt kein aus Substanzen zusammengesetztes Ganzes, d. h. keinen Körper.) Die Gründe der körperlichen Erscheinungen sind nun entweder in endlichen unkörperlichen Wesen anzutreffen, oder nicht; im leztern Falle bringt das unendliche vorstellende Wesen jene Erscheinungen in den endlichen vorstellenden Wesen hervor. Aus dieser Alternative folgt wieder a) der allgemeine Spiritualismus: die in uns vorhandenen, von unsern eignen wesentlich verschiedenen, Vorstellungen von andern Substanzen unsrer Art bezeugen das Daseyn mehrerer endlicher Geister. (Läßt sich dieß aus dem Daseyn der Vorstellungen so geradezu schließen?) Diese Geister können aber Vorstellungen nicht aus nichts, sondern nur aus einem ihnen gegebenen Stoffe hervorbringen; (ist das die vollständige Theilung der Entstehungsart der Vorstellungen? und ist das Hervorbringen der formalen Vorstellungen nicht auch ein Schaffen aus nichts?) folglich muß ein unendlicher Geist jenen Stoff der Vorstellungen in ihnen bewirken; denn der Stoff kann nur erschaffen werden; endliche Dinge können aber nichts erschaffen; folglich sind auch keine realen Objekte jener Vorstellungen vorhanden. (Wenn auch Herr Reinhold die Beweise nach seiner Theorie formt, so erhalten die Systeme, wie die Leser bemerken, doch keine innre Haltbarkeit, und bedürfen also der Auflö-

sung durch die Kantische Kritik noch nicht im geringsten; vergl. Aenesidem.) b) Die Monadologie: Eine endliche vorstellende Kraft läßt sich nicht ohne eine Welt, als Gegenstand ihrer Vorstellungen, denken. (An der Denkbarkeit dürfte wohl kein Zweifel seyn.) Diese ist gewiß vorhanden, wenn jene vorhanden ist. Das Reale der Welt besteht aus den endlichen Dingen an sich und dem Zusammenhange derselben. Dieses Reale wird aber nur durch das Positive des Vermögens der endlichen vorstellenden Kraft vorgestellt, d. h. durch die intellektuelle, die Dinge deutlich vorstellende, Kraft, also durch Verstand und Vernunft, nicht durch das Negative des Vorstellungsvermögens, d. h. nicht durch den Sinn, der die Dinge nur undeutlich zu erkennen gibt. Nur leztrer stellt die Dinge als Körper und als ausgedehnt vor; deutlich und intellektuell sie vorgestellt sind sie aber Aggregate unausgedehnter Substanzen, einfache Elemente. Die Bewegung geht in diesen Aggregaten vor; die unausgedehnten Substanzen sind aber einfache vorstellende Kräfte, Monaden. (Die Falschheit in der Angabe der Sinnlichkeit ohnehin vorausgesezt, ist die leztre Behauptung ohne Grund hingeworfen.) Die mit einem organischen Körper verbundene Monade heißt Seele. Erst durch diese Verbindung erweitert sich der Standpunkt der Weltbeschauung für die Monade; ohne sie ist die Monade in einem blossen Zustande des dunkeln Bewußtseyns, sie ist schla-

fende Monade. Wenn gleich die Thierseelen, vermittelst der Organisation, die Gegenstände klar vorzustellen und zu unterscheiden vermögen; so fehlt ihnen doch das Vermögen der deutlichen Vorstellungen von dem Zusammenhange der Dinge, d. h. das Vernunftvermögen, es ist folglich dieses Vermögen keine Folge der Beschränkung der Seele auf die Lage des organischen Körpers, sondern ein besondrer eigenthümlicher Antheil der Geister, wodurch sie sich von den Thierseelen und Elementen der Materie wesentlich unterscheiden. Das Daseyn endlicher Monaden ist nur als Wirkung einer unendlichen Monas begreiflich, welche, um die beste Welt zu Stande zu bringen, die aufs beste harmonierenden Monaden zum Daseyn gebracht hat. Aber ihre Harmonie ist aus keinem physischen Einfluße begreiflich, weil vorstellende Kräfte nicht außer sich wirken; sondern nur aus einer Vorherbestimmung des Einklangs ihrer Veränderungen. —

Das Fundament des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skeptizismus: Wenn unsre Vorstellungen von dem Absoluten der Substanz, Ursache und Gemeinschaft, objektive Wahrheit haben sollten, so müßte ihr Grund in den Dingen an sich vorhanden, folglich müßten die absoluten Substanzen u. s. w. vorgestellte Dinge an sich seyn. Allein in so fern die Substanz, Ursache u. s. w. von uns vorgestellt ist, ist sie in Absicht ihres Vorgestelltseyns abhängig von unsrer Vor-

stellung, und wir vermögen sie als vorgestellte nicht zu vergleichen mit ihr als von uns nicht vorgestellter, also auch nicht auszumachen, ob sie so, wie sie vorgestellt wird, vorhanden ist, auch wenn sie nicht vorgestellt würde. — Rec. würde mehrere Kritiken beygefügt haben, wenn es möglich gewesen wäre, hier so viel anzubringen, als zur vollständigen Einsicht des Falschen dieser Systeme nöthig ist; da dies nun nicht seyn konnte, so mußte er sich begnügen, nur hie und da einen Wink zur Prüfung zu geben. — Wenn wir es mit den Herrn Schriftverfaßern eben so, wie mit dem Werthe des Innhalts der Schriften zu thun hätten, so würde Rec. nicht ermangeln, auch sein Scherflein Lob dem würdigen Verf. dieser Abhandlung darzubringen. — Schließlich bezeugt Rec. sein Verlangen zu sehn, wie der Streit dieser Systeme durch die Kantische Kritik soll geendet werden. —

Ueber die Anwendung philosophischer Systeme auf positive Religionssysteme, von Hrn. M. Olshausen.

(Deutsches Magaz. März 1794.)

Versteht man unter einer solchen Anwendung eine Auslegung eines positiven Religionssystems nach

einem philosophischen; so kann sie nicht gebilligt werden. Denn durch die Auslegung eines positiven Religionssystems will man wißen, was es enthält; dazu gehört aber grammatikalische Interpretation. Kant will, indem er die Bibel auslegt, blos zu erkennen geben, mit welchen biblischen Ausdrücken er seine Religionsbegriffe bezeichnen würde, und in so fern wendet er sein System nicht auf das Bibelsystem an. — Heißt ein philosophisches System auf ein positives Religionssystem anwenden so viel, als leztres auf die Principien des erstern zurückführen, oder nach der Methode deßelben behandeln; so ist auch dieß nicht zu billigen, in so fern man jene Principien den Verfaßern des positiven Systems zueignet. Eine solche Anwendung hingegen, die in einem Versuche, das durch richtige Exegese gefundene System der positiven Religion auch aus den Principien der Philosophie abzuleiten, besteht, ist kein unebnes Verfahren. Auch eine solche Anwendung, die in einer Prüfung und Erweiterung eines positiven Religionssystems durch ein philosophisches besteht, ist nicht zu mißbilligen, wenn anders das philosophische nicht erweislich falsch ist; denn Wahrheit kann sich nirgends widersprechen, und was einer in dem einen Systeme für wahr hält, muß er auch in dem andern als Wahrheit zu finden suchen.

Heinrich Stillings Erzälungen. Die Vierte. Von Ahndungen und Visionen.

(Urania. 1794.)

Wenn denkende Männer jezt alle Visionen und Ahndungen für Betrug, Täuschung und Schwärmerey erklären; so haben sie zwar den guten Zwek, den Aberglauben mit der Wurzel dadurch auszurotten; aber sie erreichen ihn nicht damit. Denn sie überzeugen nicht, und bringen es nur dahin, daß man schweigt — und doch glaubt. Beßer ist es gethan, wenn man folgende Ueberzeugung allgemein zu machen und zu befestigen sucht: daß alle Ahndungen und Visionen, im Fall sie auch wirklich wahr seyn sollten, uns schlechterdings nichts angehen: am wenigsten aber Bestimmungsgründe unsrer Handlungen abgeben dürfen; sondern daß sie vielmehr Abirrungen der physischen oder moralischen Natur von ihren Regeln, folglich Krankheit sind, die entweder im Wesen des Empfindenden oder sogar auch im Empfundenen ihren Siz haben kann. — Wahre Ahndungen und Visionen sind für uns zweklos. Denn sollten sie dadurch zwekmäßig werden, daß uns nüzliche Wahrheiten durch sie bekannt gemacht würden; so müßten sie übernatürliche Offenbarungen Gottes an die Menschen seyn. Wie können wir aber eine solche Offenbarung erweisen, folglich glauben? Gesezt, ein abgeschiedener Geist erschiene

mir wirklich; kann er, bey aller seiner Versicherung, nicht ein ungewöhnliches Phänomen aus der Geisterwelt seyn, das mich täuschen kann oder will? Keine unsrer Ahndungen und Visionen hat die Legitimation ihrer Göttlichkeit; auch selbst das Vorherwissen künftiger, und Erkennen abwesender Dinge ist keine solche Legitimation. Da wir also durch sie keine Gewißheit von Etwas erhalten können, so sind sie zweklos. — Sind sie aber möglich? gibt es deren? Wie können sie entstehen? Diese Fragen zu erklären, muß man folgende Aufgaben auflösen: 1. Kann es in dem Nervensystem des Menschen eine Disposition geben, wodurch es möglich wird, daß die Seele von entfernten Gegenständen unmittelbar berührt wird, oder daß sie unmittelbar auf sie wirkt? 2. Kann es bey gewißen Dispositionen des Nervensystems geschehen, daß die Seele auch durch zukünftige Gegenstände afficirt werden kann? 3. Gibt es wohl eine Veränderung in der Organisation, die eine Kommunikation mit dem Geisterreiche zuläßt? gibt es Phänomene im Geisterreiche, die auf eine gesunde Organisation wirken? — Alle Erscheinungen der beyden ersten Aufgaben, also alle Ahndungen, beziehen sich auf Raum und Zeit. Entweder sind nun alle Ahnungen Betrug oder Täuschung, — dagegen treten aber sehr viele unverwerfliche Zeugen auf, — oder unsre Begriffe von Raum und Zeit sind unrichtig — wenigstens wenn wir sie auf Dinge, die die Geisterwelt betreffen, anwenden wollen. Leztres hat seine

Richtigkeit: 1. Wir wollen nämlich unsre Empfindungs- und Denkformen, die blos für die Sinnenwelt eingerichtet sind, in der Erforschung der Geisterwelt, unsrer Heimat, versuchen; daher die falschen Nachrichten von daher. 2. In der Geisterwelt gibt es keinen Raum, keine Entfernung, (die Geister existiren also wohl in einander, nicht außereinander? Wenn wir nicht positiv sollen wißen können, wie Geister zusammen existiren, so sollte man sich auch nicht anmaßen, negativ zu entscheiden, und aus der negativen Entscheidung erklären zu wollen.) Die Geister können also auf einander wirken, ohne ihren Ort zu verändern, denn sie haben keinen Ort. 3. Für einen Geist in abstrakto (?) gibt es an sich nichts Vergangenes und Zukünftiges; folglich kann er auch durch vergangene und zukünftige Dinge (eben als wenn man sagen wollte durch ein Nichtwirkliches, durch Nichts) berührt werden, und 4. Wenn nun durch Krankheit, Anstrengung und Uebung eine feine Organisation so beweglich wird, daß der Geist freier wirken, und freier Einwirkungen aufnehmen kann; so kann es wohl geschehen, daß er alsdann auch Phänomene der Geisterwelt so empfindet, als wenn sie Gegenstände der Sinnenwelt wären; das wären dann Ahndungen und Visionen, die nur einer sieht. (Die Erscheinungen des Magnetismus, die Möglichkeit der Geistereinwirkung durch gewisse Media, und die Schließkraft des Menschen im Zustande äußrer Abstraktion, scheinen für alle wirkli-

che Ahndungen und Visionen hinreichende Erklärungsgründe zu seyn, so daß man zu den obigen mystischen Erklärungsgründen seine Zuflucht nicht zu nehmen braucht.) Können nun Phänomene im Geisterreiche auf eine gesunde und natürliche Organisation so wirken, daß sie (die Organisation?) sie empfindet? Kann also ein Wesen aus dem Geisterreiche vielen Menschen erscheinen? Nach den Gesetzen der Natur nicht; (woher weiß dieß der Hr. Verf. so zuversichtlich?) Allein es kann in der Geisterwelt Abirrungen von diesen Gesetzen geben (ein zu gewagter Gedanke! eine Natur, die sich nicht selbst steht; wie kommt sie wieder in Geleis? Kann das Gesetzliche ein Gesetzloses werden?) Zwar stehen dem die einander widersprechenden Dinge, Geist und Körper, entgegen. Da denn aber ein Körper nur durch Raum und Zeit dasjenige ist, was er uns erscheint, da Raum und Zeit den Gegenständen der Sinnenwelt blos zukommt; so sind wohl die Körper in sich den Geistern nicht entgegengesetzt; (Richtig besehen auch alsdann nicht, wenn beyde in der Sinnenwelt betrachtet werden; aber das läßt sich hier nicht ausführen.) Die Erscheinung eines Geistes in der Sinnenwelt ist also wohl möglich. — Daraus folgt denn aber, daß alles Bestreben, mit Geistern umzugehen, betrüglich, und zugleich auch ein höchststrafbarer Aufruhr gegen die Gesetze der göttlichen Majestät, folglich Zaubersünde sey. (Rec. scheint gerade das Gegentheil zu folgen; ist es möglich, auf die angegebe-

ne Weise mit Geistern in Konnexion zu kommen, wie kann ich strafbar seyn, wenn ich mich in meiner Heimath zu orientiren suche?) — Nun folgt die Geschichte Achenbachs, eines redlichen, nicht abergläubischen, reformirten Predigers in dem Naßau-Siegenschen. Der Todengräber seiner Gemeinde, ein Mann vom gewöhnlichen Schlage, der sein Gläschen Brandtewein liebte, war seines Leichensehens wegen berühmt. Einmahl kam er zu dem Prediger Achenbach, und erzehlte ihm, wie er gesehen habe, daß man bald eine Leiche von Neichen die Wiese herauf auf einem Schlitten mit einem Ochsen bespannt hieher bringen werde, — eine sonst sehr entehrende, blos für Uebelthäter gewöhnliche Proceßion. Nach drey Wochen zog ein kaiserliches Kriegsheer durch, und nahm alle Pferde dieser Gegend zum Vorspann. In Neichen starb eine Frau, es fiel tiefer Schnee — und es geschah, was der Todengräber gesagt hatte. Der Hr. Verf. erklärt diese Erscheinung nun so: der Todengräber hatte eine lebhafte Phantasie, die er durch seine abergläubische Neigung übte; dadurch verfeinerte er seine Organisation; der Genuß des Brandteweins that es noch mehr; seine Einbildungskraft war mit Leichen beschäftigt, und er wünschte sie. Dadurch wurde sein Geist, gegen die Gesetze der Natur, dahin gebracht, sich über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus, dahin, wo nichts künftig ist, versetzen zu können (und in der Geisterwelt etwas von der Sinnen-

welt wahrzunehmen? ja, sagte der Herr Verf.,) ohne Organisation konnte er aber doch nichts erkennen; folglich modificirte sich (ein Wörtchen voll Kraft) die Erscheinung der Geisterwelt in seiner Organisation zu einem Phänomen in der Sinnenwelt. — Des Raumes wegen übergeht Rec. noch eine andere Geschichte von der nämlichen Art. Er bekennt noch einmahl, daß er solche Erscheinungen auf die Art, wie der Hr. V. sich nicht erklären kann, sondern bis jezt noch sich genöthigt sieht, sie aus Einwirkungen der Geister auf uns zu erklären, die denn aber immer auch einen besondern Zustand unsers Körpers voraussetzen mögen.

Systematische Darstellung der Kantischen Vernuuft-Kritik, zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, nebst einer Abhandlung über ihren Zweck, Gang und ihre Schicksale; von M. G. F. D. Göß, Privatlehrer der Philosophie. Nürnberg in der Felseckerschen Buchhandlung, 1794. 8. S. 192.

Der Innhalt dieser Schrift, die Rec. mit Vergnügen gelesen hat, entspricht der Aufschrift und dem Zwek derselben sehr gut. Sie soll ein vollständiger systematischer Auszug seyn aus der Kritik der r. Vernunft.

nunft, bestimmt zu Vorlesungen über dieselbe; und das ist sie auch, brauchbar für den Lehrer und für den Zuhörer; für ienen, denn sie erspart ihm die gewiß nicht kleine Mühe, aus dem weitläufigern Werke der Kritik die Hauptsätze, die er zum Grunde legen muß, von dem, was bloß zur Erläuterung oder Darstellung gehört, selbst erst abzusondern, und zur leichtern Uebersicht zusammenzuordnen; für diesen, denn sie dienet ihm zu einem Leitfaden, an dem er sich, wenn er sich etwa in den oft dunkeln Gängen der zum Grunde liegenden Untersuchung bisweilen verirren sollte, immer wieder zurecht finden kann. Man darf sie also beiden als ein Hülfsmittel empfehlen, wodurch ihnen die Bearbeitung der Kritik ungemein erleichtert wird. Uebrigens hält der Verf. seine Arbeit selber noch nicht für vollendet, sondern wünscht vielmehr durch die Urtheile anderer Gelegenheit zu Verbesserungen zu erhalten, und dazu will nun auch Rec. etwas beizutragen suchen, indem er ihm hier, was ihm bey aufmerksamer Durchlesung dieser Schrift aufgefallen ist, mit aller ihm schuldigen Achtung anzeigt. In der allgemeinen Einleitung S. 1. §. 11. will es dem Rec. nicht ganz gefallen, wenn der V. zur Erkenntniß schlechterdings eine bestimmte Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt erfodert, und eben so wenig kann er sich in die andere Erklärung finden, daß Erkenntniß der Innbegriff mehrerer Vorstellungen in einem Bewußtseyn seye; jenes scheint ihm zu viel, dieses zu wenig zu seyn;

denn Verknüpfung mehrerer Vorstellungen in einem Bewußtseyn überhaupt gibt noch keine Erkenntniß, und ein Erkenntniß überhaupt erfodert keine bestimmte Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. S. 1 — 3. §. III — VIII. auch hier kommt Rec. mit dem Verf. nicht ganz fort. „Ein Erkenntniß soll empirisch, a posteriori seyn, sobald die mehrere in demselben verknüpfte Vorstellungen durch die Sinnlichkeit gegeben sind, und also das Erkenntnißvermögen seinen Innhalt der Empfindung zu danken hat. — Zwar kann der Verstand solche Vorstellungen hernach zu einem Erkenntniß a priori erheben, es ist aber doch nur comparativisch a priori und allgemein, wenn die Vorstellungen ursprünglich doch in uns gekommen sind. Soll hingegen ein Erkenntniß absolut rein und a priori seyn, so muß der Innhalt durch die Vernunft selbst gegeben, und also in der Natur des Erkenntnißvermögens allein gegründet seyn, oder blos in den Formen desselben bestehen." Auf diese Art ist wohl gar kein absolut reines Erkenntniß a priori möglich, wenigstens kein theoretisches; denn durch Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche wird uns nichts gegeben, sondern alles, was nur immer hier gegeben wird, das wird durch die Sinnlichkeit gegeben, und kann also nach dem Verf. höchstens zu einem comparativisch allgemeinen Erkenntniß verarbeitet werden. Diese Behauptung aber streitet völlig gegen die Kritik, die zwar der bloßen reinen Vernunft in ihrem theoretischen

Gebrauche alles Erkennen abspricht, aber deswegen doch nicht alles reine mit strenger comparativer, nicht blos Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpftes Erkennen a priori in diesem Felde aufhebt. Der Vf. scheint also hier einiges verwechselt zu haben, was doch von einander abgesondert werden muß; er sezt nämlich voraus, daß wir alles, was uns durch die Sinnlichkeit gegeben wird, der Empfindung zu danken haben, und daß das, was nicht aus Empfindung stammt, sondern in den Formen der Erkenntnißvermögen seinen Siz und seine Quelle hat, durch die Vernunft allein gegeben ist — allein beides ist nicht ganz richtig; denn was auf der Form der Sinnlichkeit beruht, ist uns a priori gegeben, ohne daß wir es der Empfindung oder der Vernunft ursprünglich zu danken hätten; und was wir der Vernunft in ihrem reinen speculativen Gebrauche zu danken haben, das ist nichts gegebenes, kann nichts gegebenes seyn. S. 4. §. X. ist ohne Zweifel ein bloßer Drukfehler, wenn der Saz des Widerspruchs als das Princip aller synthetischen Urteile a priori angegeben wird; und wenn in eben diesem §. einem a posteriori synthetischen Urteile vollständige Erfahrung, hingegen einem synthetischen Urteile a priori Nicht-Erfahrung zum Grunde gelegt wird, so ist dieß vermuthlich eine Folge von der oben schon angezeigten Verwechslung, die sich selber aufhebt. Denn nichts davon zu sagen, daß Nicht-Erfahrung als etwas ganz unbestimmtes kein Princip gibt, so kann ein Ur-

teil, das vollständige Erfahrung zu seinem Princip hat, nicht a posteriori, und ein Urteil, das mit Erfahrung gar nicht zusammenhängt, nicht synthetisch seyn. In der besondern Einleitung S. 8. §. IX. ist ein offenbarer Widerspruch mit S. 4. §. X. Denn wenn Nicht-Erfahrung das Grundprincip synthetischer Urteile a priori ist, so kann Erfahrung unmöglich die Basis seyn von dem System der Vernunft-Kritik, wodurch die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori ausgemacht wird. S. 8 — 12 werden als Hülfsmittel zur Bearbeitung der Kritik lauter Schriften angeführt, die für dieselbe geschrieben sind; warum nicht auch solche, die gegen sie streiten, besonders da einige vorkommen, die zu diesem Endzwek wenig beytragen werden, z. E. Webers Versuch rc.? S. 13 — 15. wo von der Natur der Sinnlichkeit die Rede ist, scheinen wiederum einige Berichtigungen Statt zu finden. Sinnlichkeit, sagt der Verf. §. II. III. ist das Vermögen zu Vorstellungen zu gelangen, durch die Art, wie die Empfänglichkeit deßelben von Gegenständen afficirt wird; sie heist mit gutem Grunde rein, zum Unterschied von der empirischen, als dem Vermögen, vermittelst der Organe afficirt zu werden. In der That dadurch ist die Natur der Sinnlichkeit nicht erläutert. Vors erste gelangen wir, wenn das Gemüth von Gegenständen, vermittelst der Organe, afficirt wird, gleichfalls durch die Art, wie es afficirt wird, zu Vorstellungen; wir können also durch die obige Beschreibung die reine Sinn-

lichkeit von der empirischen nicht unterscheiden. Wenn aber auch, so wird nun doch §. II. nicht Sinnlichkeit überhaupt, wie man erwarten kann, und wie es seyn sollte, sondern eine Species derselben, reine Sinnlichkeit erklärt, und wir wißen immer noch nicht, was wir doch zuerst wissen sollten, was Sinnlichkeit überhaupt ist; oder wenn diese dadurch beschrieben seyn sollte, so müßte eine besondre Modification der Sinnlichkeit die Sinnlichkeit überhaupt und im allgemeinen seyn; denn was ist die Empfänglichkeit des Gemüths, von deren Art von Gegenständen afficirt zu werden die Sinnlichkeit erst abhängen soll, anders als die Sinnlichkeit selber, und diese Art von Gegenständen Eindrücke zu empfangen, eine Modification der Sinnlichkeit, folglich müßte die Sinnlichkeit seyn eine Art der Sinnlichkeit? Hieraus ist es nun auch klar, daß S. 13. unten in der Anmerkung nicht ganz bestimmt und richtig gesagt wird, eine Vorstellung seye sinnlich, wenn sie durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, entstanden seye; denn eine solche Vorstellung ist zwar sinnlich, nämlich rein-sinnlich, aber nicht jede sinnliche Vorstellung ist eine solche, indem sonst nur diejenige Vorstellung sinnlich wäre, die blos die Form einer sinnlichen Vorstellung allein hätte. Eben so ist es wohl auch ein Fehler, wenn es S. 14 in der Anmerkung heißt: eine Anschauung durch Empfindung auf einen Gegenstand beziehen, seye eben so viel, als ihn sinnlich vorstellen; denn wenn gleich ein solches Beziehen eine sinnliche

Vorstellung ist, so ist doch nicht umgekehrt eine jede sinnliche Vorstellung in einer solchen Beziehung gegründet. S. 24. wo von der Natur des Verstandes die Rede ist, scheint gegen die natürliche Ordnung gefehlt zu seyn; denn man kann nicht wohl von Verstand in engerer Bedeutung reden, ehe man weiß, was Verstand überhaupt ist. Es hätte also zuerst gesagt werden sollen, daß der Verstand überhaupt Einheit in die Vorstellungen bringt, alsdann versteht man erst den Unterschied zwischen Verstand in engerer Bedeutung, der Anschauungen unter Begriffe faßt, und zwischen Vernunft, die Begriffe unter höhere Begriffe ordnet. Ist aber diese Bemerkung richtig, so bedarf auch der VI. §. S. 25 noch einer genauern Bestimmung. Denn das, was übrig bleibt, wenn von allen Materialien (das Prädicat sinnlich gehört wohl gar nicht hieher, da von mittelbaren und unmittelbaren Vorstellungen die Rede ist), wenn von allen mittelbaren und unmittelbaren Vorstellungen abstrahirt wird, ist freilich bloßer reiner Verstand überhaupt, aber nicht eben nur reiner Verstand in engerer Bedeutung, sondern auch reine Vernunft. S. 31. §. VIII. ist dem Rec. völlig unverständlich; empirisch - vereinzelte Begriffe, oder das durch die Anschauung a priori gegebene — ist das wohl eins? und was heißt das: diese — — Begriffe, oder dieses — — gegebene in Beziehung auf die Einheit des Bewußtseyns verknüpfen? Man sieht nicht ein, wie dadurch eine reine Handlung des Ver-

standes gedacht wird, die auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht; vielmehr meint Rec., die Handlungsweise des Verstandes seye rein alsdann, wenn dieser das mannigfaltige in einer Anschauung a priori auf Begriffe bringt. Eben so ist auch der VIII. §. S. 31. nicht völlig klar. S. 32, soll gezeigt werden, wie und warum an dem Leitfaden der möglichen Functionen der Urteilskraft die ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe vollständig und systematisch aufgesucht werden können, allein man sieht die Sache in der Kritik selber leichter ein, als im Auszug. Die Deduction der Categorien S. 36 — 45. die auch in dem größern Werke unter die schwersten Materien gehört, ist durch den Vf. um nichts leichter worden. Ohne Zweifel wird der mündliche Vortrag mehr Licht darüber verbreiten; allein es wäre zu wünschen, daß es, wie es doch wohl möglich ist, auch hier schon geschehen wäre, damit auch diejenigen, die den Vf. nicht hören, seine Schrift desto nüzlicher als einen Leitfaden in der Kritik gebrauchen könnten. Der Auszug aus der Dialectic hat Rec. vorzüglich gefallen, und eben so ist auch die Methoden-Lehre bey aller Kürze dennoch gut dargelegt; hingegen die am Ende noch angehängte academische Rede hätte, auch ohne Nachtheil für das Publikum, ganz hinwegbleiben können. Sollte diese Schrift, wie sie es verdient, eine zweyte Auflage erleben, so wird sie der scharfsinnige Verf. bey einer wiederhohlten aufmerksamen Durchsicht gar leicht in

ein recht brauchbares Compendium der Vernunft-Kritik verwandeln können.

Ueber Preßfreyheit und Censur; mit Beziehung auf das teutsche Staatsrecht. (Von Hrn. Kammersecretair von Florencourt in Braunschweig.)

(Deutsches Magazin. Januar 1794.)

Das Recht des Menschen auf Denkfreyheit und wahre Aufklärung ist unveräußerlich, und uneingeschränkt gültig; denn es berechtigt auf unnachlaßliche Bedingungen und Mittel des Zweks der Menschheit. Man kann dem Bürger dieß sein Recht allerdings verkümmern. Wenn man ihn durch eine schlimme Behandlung gefühllos macht; so wird er zur Ausübung deßelben unfähig, es gilt ihm für nichts. Eben so heilig und unveräußerlich ist das Recht, seine Gedanken mündlich und schriftlich mitzutheilen, oder das Recht der Publicität. Dieses einschränken heist jenes verletzen. Denn 1. ohne Auswechselung der Gedanken ist dem Menschen keine Berichtigung, Erweiterung und Befestigung seiner Erkenntniße möglich. 2. Ohne sie kann er andre nicht glüklich machen helfen, welches doch seine Pflicht fodert. — Allein aus den Gründen, worauf dieses Recht beruht, sieht man auch, daß es nicht befugen kann, das wahre anerkannte Recht

eines Dritten zu kränken. Daher ist es gegen dieses Recht, den guten Namen andrer zu schänden, (noch sehr unbestimmt; wie viel vermeinte Kränkungen können der Preßfreyheit unter dem Scheine des Rechts zur Last gelegt werden!) die Moralität zu untergraben, indem man sie lächerlich macht; indem man die Phantasie zu einem wilden Feuer aufregt; — ferner, die Religion umzustoßen, und die Grundsätze der tolerirten Kirchen lächerlich zu machen, welches aber mit einer bescheidenen Prüfung derselben nicht verwechselt werden darf, (allein, müßen nicht zuweilen sehr schädliche Grundsätze durch eine Darstellung ihrer Ungereimtheit angegriffen werden, wenn sie ausgerottet werden sollen?) endlich, dem Staate nachtheilig zu werden, Revolutionen (Rebellionen) zu bewirken, Anarchie herbeyzuführen: weil der Staat das Recht hat, die alte Verfaßung zu schützen, bis die Nation auftritt, um eine neue oder abgeänderte zu bilden. (Sollte man es darauf ankommen laßen dürfen?) Deswegen dürfen keine Staatssachen gedrukt werden, die keine Publicität haben, z. B. geheime Cabinetsgeschäfte; auch keine falschen, calumniösen und beleidigenden Urteile über den Regenten, (ohnstreitig; aber welche sind denn wohl wahrhaft beleidigend? gibt es bestimmte gründliche Regeln ihrer Beurteilung?) ingleichen keine bittere und ungegründete Urteile über die Regierung und einzelne Staatsbeamten, und endlich keine die Staatsverfaßung offenbar lästernde

fliegende Blätter. Davon sind aber Schriften, welche freymüthige Erörterungen der Verfaßung, Aufzählung ihrer Mängel, Vorschläge zu ihrer Verbeßerung, unpartheyische Entwiklungen der gegenseitigen Rechte des Fürsten und der Unterthanen, und der verschiedenen Stände der leztern unter einander, Warnungen vor falschen und schädlichen Maaßregeln u. dergl. vortragen, ausgeschloßen. Den Druk von solchen Schriften verbieten ist lieblos, unweise und zwekwidrig. Sogar aufrühreriſche Schriften können keine oder höchstens nur eine sehr geringe Wirkung bey einem Volke hervorbringen, das sich bey seiner Regierung wohlbefindet; das bezeugt Erfahrung und Menschenkenntniß: wie viel weniger Schriften von der zweyten Klaße. Dergleichen sind vielmehr einmahl das einzige Verwahrungsmittel gegen Empörungen; denn durch sie wird der Staat in den Stand gesezt, gerechte Beschwerden abzustellen. Die guten Wirkungen der Freymüthigkeit kann man schon deutlich aus dem Privatleben abnehmen. Verschlossene Klagen erzeugen nothwendig gefährliche Staatskrankheiten. Zweytens, Staat und Regent gewinnen durch solche Schriften, indem sie ihnen die Gegenstände von der rechten Seite ansehen helfen. Beyde bedürfen aber einer solchen Hülfe; denn es ist durchaus menschlich, daß man fehlerhafte Einrichtungen, die durch Gewohnheit und Alterthum geheiligt sind, lieb gewinnt. Drittens, die Preßfreyheit in Staatssachen ist die beste Vormauer gegen unge-

rechte Bedrükungen, und auch das sicherste Verhütungsmittel der Uebertretungen einer Verfaßung. — Man hat gegen die Mißbräuche der Preßfreyheit die Censur eingeführt. Allein sie ist etwas unbilliges: weil ihre erstaunlich fehlerhaften und unbestimmten Verordnungen der Willkühr der Censoren fast alles überlaßen, und weil bey ihr keine zweyte Instanz gilt. — Sie ist selbst etwas unnützes; weil von der Censur verbotene Schriften entweder heimlich im Lande, oder öffentlich im Auslande gedrukt, und nur um so begieriger gesucht werden. Ein gerechteres Mittel gegen die Mißbräuche der Preßfreyheit, als die Censur, ist dieses, wenn die Regierung blos den Verfaßer einer illegalen Schrift zur Verantwortung zieht, und ihn nach den Gesetzen, die auf sein Vergehen gesezt sind, behandelt. Denn dadurch entsteht kein Preßzwang, der Schriftsteller wird den Machtsprüchen eines kleinen Despoten nicht übergeben, und die Absicht des Staates wird dennoch dabey erreicht. Wischt auch einmahl eine schädliche Schrift durch; so findet sie gewiß ihre Widerlegungen. — Die Reichspolizeyordnung, welche eine Büchercensur fodert, hat glüklicher Weise der Landeshoheit bisher keine Feßeln anlegen können. In der Wahlkapitulation Kaiser Leopold II. scheint ein wahrer Widerspruch zu liegen; anfänglich wird den Augsburgischen Confeßionsverwanden das Recht zugestanden, sich neue symbolische Bücher zu geben, und am Ende verspricht doch der Kaiser, keine

Schrift zu dulden, die mit den symbolischen Büchern nicht vereinbarlich wären. Es ist zu wünschen, schließt der Hr. Verf., daß ein jeder Landesfürst, vermöge seiner ihm ohne Widerrede zustehenden Gewalt, eine vernünftige Preßfreyheit in ihrem ganzen Umfange zu gestatten, das Schwankende der Reichs-Polizeyordnung durch eine bestimmtere Verordnung heben, und eine genaue Norm für die wahren Grenzen einer vernünftigen Preßfreyheit aufstellen möge.

Auszug aus des Dr. Priestleys Abhandlung von der philosophischen Nothwendigkeit, und aus seinen mit dem Dr. Price über diese Lehre gewechselten Schriften.

Eine Fortsetzung von Hrn. Prof. Hegewisch.

(Deutsch. Mag. Jan. 1794.)

Priestley. Wenn wir sagen: wir fühlen uns frey, und sind uns unsrer Freyheit bewußt; so sagen wir nichts anders als: wir fühlen und sind uns bewußt, daß uns nichts gehindert hat, das zu wählen, was uns das Vorzüglichere schien. — Man sagt: ohne Freyheit sey keine Tugend möglich. Das ist unrichtig; nur der kann Tugend üben, dessen Wille durch gute Beweggründe bestimmt

wird. — Belohnungen und Strafe, Lob und Tadel bestehen sehr gut mit der Nothwendigkeit, und nur unter der Voraussetzung, daß diese angenommen wird, können jene — nämlich Lob und Tadel — zwekmäsige Einrichtungen seyn. Denn nur in dem Systeme der Nothwendigkeit sind sie weise Mittel der Bildung; aber in dem Systeme der Freyheit, wo der Mensch, ohne durch Beweggründe bestimmt zu werden, soll handeln können, nicht. In dem leztern ist der Wille und seine Entschließungen Zufall; man kann sich nie auf den Menschen verlaßen. — Die Lehre von der Nothwendigkeit stiftet keinen moralischen Schaden; denn der Mensch weiß, daß seine Glükseligkeit von seinen eignen Entschließungen und Handlungen abhängt. Wer aber an Freyheit oder Zufall glaubt, der muß gleichgültig werden, der muß verzweifeln, daß sein Thun ihm etwas helfen werde. — Die Lehre von der Nothwendigkeit, recht eingesehen, ist die Quelle einer wahren erhabenen moralischen Denkungsart. Denn in derselben werden die Menschen als nothwendige Werkzeuge in der Hand des Urhebers der Dinge betrachtet. Diese Betrachtung bewirkt aber das unbegrenzteste Vertrauen auf Gottes Vorsehung, bey welchem unsre Gesinnungen gegen andre wahrhaft achtungswürdig werden. Die Lehre von der Freyheit läßt dagegen manches *zweklose* Uebel in der Welt glauben. — In der Lehre von der Nothwendigkeit ist zwar Gott Urheber der Sünde, *als des einzigen Mittels*

zu höhern Zwecken, nämlich zu der Glükseligkeit aller; allein deswegen kann sich der Mensch doch nicht entschließen, bös zu handeln; denn er weiß, daß auch bey jener Voraussetzung sein moralisches Böses unfehlbar sein Uebel nach sich zieht.

Price setzte diesem Philosophen folgende Fragen entgegen: Schreiben wir nicht unsre Willensbestimmungen und Handlungen nothwendig uns selbst zu? Priestley: Ja! — Price: bestimmen wir uns nicht selbst? — Priestl.: nein! — Pr.: Wenn wir uns nicht selbst bestimmen, werden wir dann nicht getäuscht, indem wir unsre Handlungen uns selbst zuschreiben, und uns ihretwegen für verantwörtlich halten? — Priestl. Ja! — Pr. Folgt daraus, daß es in irgend einem gegebenen Zeitpunkte gewiß ist, daß wir uns so oder so bestimmen werden, nothwendig, daß wir uns in dem Zeitpunkte nicht selbst bestimmen? Mir ist, mit Clark, die Freyheit das Vermögen sich selbst zu bestimmen. Diese Selbstbestimmungskraft kommt auch Thieren zu. Die Freyheit leidet keine Stufen; denn es gibt kein Mittel zwischen Selbstbewegen und Nichtselbstbewegen. Dieß Vermögen der Selbstbewegung ist nun bey uns wirklich vorhanden; denn einmahl muß doch irgendwo ein Vermögen seyn, Bewegung anzufangen, und dann sind wir uns auch deßelben in uns bewußt. Priestley versteht mich unrecht, wenn er meynt, daß ich eine Selbstbestimmung ohne Rüksicht auf Beweggründe behaupte. Ferner, der Mensch würde

kein wirkendes, sondern ein blos leidendes, Wesen seyn, wenn alle seine Willensbestimmungen von einer Kraft außer ihm herrührten, wir könnten dann nicht sagen, er handle, sondern nur, er wird fortgestoßen. Um die Sache recht zu faßen, muß man genau physische und moralische Ursachen von einander unterscheiden. Jene sind Dinge; diese nur Vorstellungen von ihnen. Sind jene gegeben; so ist es gewiß, daß eine Begebenheit erfolgen wird, z. B. wenn jemand durch den andern fortgezogen wird: sind aber moralische Ursachen gegeben; so kann es gewiß werden, daß eine Begebenheit erfolgen wird, z. B. wenn man Jemanden die Hoffnung einer Belohnung vorhält. Jene Gewißheit ist unveränderlich; hingegen die leztre geht oft in blose Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit über, weil da mehrere zu verschiedenen Handlungen bewegende Gründe in dem Menschen seyn können. Ein gutthätiger Mann wird gewiß dem Elenden helfen; aber es steht auch in seiner Macht, ihm nicht zu helfen: hingegen der Stein muß fallen. — Die Frage über Freyheit ist nicht: ob die Vorstellungen Einfluß auf unsre Handlungen haben? sondern: von was für einer Natur dieser Einfluß sey? daß es keine mechanische oder physische Einwirkung ist, ist mir klar. — Priestleys Antwort: Der Mensch kann sich selbst eben so wenig bewegen, d. h. ohne Beweggrund etwas wollen, als ein Stein sich selbst bewegen kann. Sind

Beweggründe die einzige und nothwendige Ursache der Willensbewegung; so ist bey dieser Bewegung eben sowohl Nothwendigkeit, wie bey der Bewegung des Steins, von deßen Bewegung die Schwere die einzige und nothwendige Ursache ist. — Price. Nach Priestley ist es eine fehlerhafte Schwachheit bey uns, die uns verleitet, uns und andre zu vergöttern, daß wir unsre Handlungen als von uns selbst herrührend betrachten wollen. — Priestley: Auch Dr. Price gesteht, daß nichts geschieht, was nicht in den Plan Gottes gehört. Zwischen dieser Lehre und der Lehre von der Nothwendigkeit sehe ich keinen Unterschied in Absicht der Folgen. Tausende mit mir halten sich dieser Lehre wegen für beßer, als wir ohne sie seyn würden. — (Kennt übrigens Hr. Prof. Hegewisch das wahre philosophische Temperament so genau, daß er uns versichern kann, wer es besitze, werde sich nicht anmassen, diesen Streit zu entscheiden?)

Religion, Sittlichkeit und Glükseligkeit; auch eine Dreyeinigkeit.

(Urania, 1794.)

Die Hauptanlage einer Religion muß auf Sittlichkeit gehen; alle wahre Gotteskenntniß muß zu Gottähnlichkeit führen: das liegt schon in ihrer Natur. Ein

Ein erhabenes verehrungs- und liebenswürdiges Wesen von der Seite seiner Erhabenheit und Liebenswürdigkeit kennen lernen, und ihm ähnlich zu werden streben, ist Eins bey dem, nach Vervollkommnung strebenden, und mit Nachahmungstrieb so mächtig ausgestatteten Menschen. Gienge Gotteskenntniß nicht auf Sittlichkeit, so müßte sie gar nichts auf den Menschen wirken, sich seiner Vernunft also nicht stark und tief genug eindrücken; und dann wäre sie keine wahre Erkenntniß, die bey dem Menschen nie ohne Wirkung bleibt. Freilich wird also die Religion dem Menschen ein reines Moralprincip geben, damit er einen Probierstein habe, woran er den wahren Gehalt seiner Sittlichkeit erkennen kann. Ganz unentbehrlich scheint es aber doch nicht (?). Ist der Mensch zu einem gewißen Grad von Sittlichkeit gekommen: so hat sich das Moral-Princip schon in ihm entwickelt; denn woraus könnte es anders geschöpft werden, als aus dem gesunden, göttlichen Theil des Menschen, aus seiner praktischen Vernunft, oder wie man den Theil nennen will; wenn es nicht etwas Positives, Willkührliches eines äussern Gesetzgebers seyn soll? Die Grundsätze, wornach der Mensch alsdann handelt, oder zu handeln strebt, brauchen nur abstrahirt und in ein allgemeines Princip verfaßt zu werden, welches leicht geschehen kann; geschieht es aber auch nicht, so ist es in praktischer Hinsicht für einen solchen Menschen unschädlich. Und ist er nicht bis

auf diesen Grad von Sittlichkeit gekommen; so versteht er das Princip nicht, oder nimmts nicht an. Belebung dieses Princips, Darstellung seiner Anwendbarkeit auf einzelne Fälle, Hinwirkung auf alles, was den Willen des Menschen zur Befolgung desselben geneigt machen kann, Aufregung seines Muths und seiner Kräfte, um ihm den Gedanken möglich zu machen, daß er doch noch einmal, troz des in ihm herrschenden bösen Princips, jenem guten gemäß zu handeln fähig seyn werde, Angeben mancher Mittel, die ihm dies erleichtern könnten: das und mehrerley von der Art wäre wohl noch nöthiger, als Darlegung und Entwickelung des Princips. Man erwartet es also von einer Religion, die hauptsächlich auf Sittlichkeit arbeitet, wie man weise Anwendung solcher Mittel von dem Vater erwartet, der sein Kind gut haben will. — Auch das erwartet man von einer wahren, also auf den Menschen berechneten Religion, daß sie Sittlichkeit mit Glük in Verbindung setzen, oder vielmehr diese schon existirende Verbindung nicht aufheben werde. Wahre Sittlichkeit kann nicht anders, als das wahre Glük des Menschen befördern, der offenbar zur Sittlichkeit erschaffen ist. Sie ist nichts anders, als Ordnung und Ruhe in dem kleinen Staat seiner Kräfte; Unterwürfigkeit unter das Gesetz, das ihm sein Gewissen, oder seine praktische Vernunft diktirt; Uebereinstimmung mit dem Ideal von Menschenvollkommenheit, das der Mensch unläugbar in sich trägt.

Nur der sittlich-gute Mensch ist also der innerlich gesunde Mensch; und innere Gesundheit ist zum Glük so nöthig, wie die äußere. Bey dem sittlichen Menschen hört aller innere Kampf auf; bey ihm ist Alles in der zum Glük so unentbehrlichen reinen Harmonie. — Sowohl die Quellen des Judaismus, als des Christianismus, geben ein reines Grundprincip für den Menschen an. Es ist zwar nicht das Kantische, das die Formel des Gesetzes selbst enthält; dafür aber appellirt es an den Gesetzgeber, ohne den sich, wie es scheint, so wenig ein Gesetz im eigentlichsten Sinn, als ein Geschöpf ohne Schöpfer denken läßt. Es weiset den Menschen auf den, der das Gesetz, die Formel des Gesetzes, und das Ideal der Sittlichkeit, woraus es abstrahirt ist, in den Menschen gelegt hat. Dieß Grundprincip ist: Thue Alles und unterlasse Alles, was dich Liebe zu Gott, deinem obersten Gesetzgeber, thun und unterlaßen heißt. — Alles thun, darum weil es Gesetz der Sittlichkeit ist, verdient allerdings das höchste Moralprincip zu heißen: allein Alles thun, was dem höchsten Gesetzgeber gefällt, und weil es ihm gefällt, ist ein eben so reines Moralprincip, und scheint noch menschlicher als jenes, weil es für uns mehr Bestimmtheit hat, und seinen Beweggrund zugleich mit sich führt. (Kann dieß aber ein direkter Beweggrund für den Menschen seyn? Und wenn nicht direkter, ist und wird es nicht indirekter falscher Beweggrund — dieß „weil

es Gott gefällt?") Im ersten Fall regt sich bey der Anwendung leicht die unaustilgbare Dialektik der durch mancherley Neigungen schon bestochenen Vernunft; im lezten kann nichts anders, als die volleste Eintracht in dem Menschen herrschen, weil seine Neigung für das, durch den erklärten Willen des Gesetzgebers höchst bestimmte, und also von allen verkehrten Neigungen unabhängige Gesetz der Sittlichkeit gewonnen ist. Diese Grundsätze wendet der Verf., Herr Ewald, in der Folge noch weiter auf die christliche Religion an, und findet darinnen den weisesten und vollkommensten Bildungsplan.

Roußeaus Charakter von Mirabeau gezeichnet.

(Deutsches Magazin Febr. 1794.)

„Nicht sowohl seine großen Talente möchte ich dem außerordentlichen Mann beneiden, als seine Tugend; seine Tugend, die Quelle seiner Beredsamkeit, die Seele seiner Werke. Ich kannte ihn; kannte viele, die ihn genau beobachteten. Er war immer derselbe; aufrichtig, freymüthig, einfach, ohne Einmischung von Grosthun oder Doppelsinn, oder der Kunst seine Fehler zu verbergen und seine Tugen-

den zu entfalten. Man kann vielleicht denen, die ihn so sehr verschrieen, verzeihen, weil sie ihn so schlecht verstanden. Die Welt ist überhaupt genommen nicht fähig, die Erhabenheit eines solchen Geistes zu erreichen; und wir können nie völlig richtig beurteilt werden als von denen, die uns gleich sind. Vielleicht gab es nie einen so tugendhaften Mann, was man auch von ihm während eines Jahrhunderts denken oder sagen mag; denn so weit scheint der Spielraum zu gehen, den der Neid seinen Verläumdern läßt. Er war tugendhaft auch bey der Ueberzeugung, daß man Mißtrauen seze in die Aufrichtigkeit seiner Schriften und Handlungen. Er war es, der Natur, dem Schiksale und den Menschen zum Troz; denn diese überhäuften ihn mit Leiden, Verläumdungen, Feindschaften, Verfolgungen. Er war es bey dem lebhaftesten Gefühle von Schmerz und Ungerechtigkeit. Ja er war es selbst bey seinen Schwächen, die ich nicht kenne, die er aber in seinen eignen Memoiren aufgedekt haben soll. Er besiegte seine Leidenschaften vielleicht tausendmal öfter, als er ihnen unterlag. Bey dem Herzen eines unverdorbenen und tugendhaften Epikuräers behauptete er in seinen Sitten alle Strenge des Stoicismus. Wie man auch seine Kenntniße mißbrauchen mag, so werden sie dennoch immer die ungeschminkte Redlichkeit des Mannes zeigen, der redete wie er dachte, schrieb wie er redete, lebte wie er schrieb, und starb wie er lebte.

Cosmopolitische Briefe aus Genf, von einem Freunde der Wahrheit an die Freunde der Menschheit. 1r Theil. Frankf. und Leipzig. 1794. S. 195. in 8.

Ein für die Philosophie vielversprechender Titel! Der Verf. deßelben reiste von Tübingen aus nach Genf; hier hörte er eine Einweihungsrede der Nationalversammlung von dem Bürger Anspach, eine dem Biographen nicht ganz unwichtige hier mitgetheilte Lobrede auf Carl Bonnet, wohnte einem Nationalfeste bey, sah das seinem Umsturze nahe Hauß Voltaire's, die Stadtbibliothek und den Genfersee — kleidete diese seine gesammelten Kenntniße in Briefe ein, durchwäßerte sie mit einigen modischen Tiraden über Freyheit, Gleichheit, Tugend, und Christusreligion, und mit Reimen, und übergab sie einem Verleger, zum Nutzen und Frommen der Freunde der Menschheit nämlich. — Vielleicht bedauert schon jetzt der Verf. sein Unternehmen. —

Betinelli vom Werth des Enthusiasmus. Geschichte seiner Wirkungen in der Philosophie, in den Wißenschaften, und in der Regierungskunst. Herausgegeben von Prof. Werthes. Neue Ausgabe, Leipzig in Commißion bey Fleischer 1794. S. 517. in 8.

Da sowohl der Innhalt und die Güte des Werks, als auch die belobte Uebersetzkunst des Herrn Prof. Werthes unsern Lesern aus ältern Anzeigen schon bekannt seyn wird; so haben wir blos die Existenz seiner neuen Ausgabe anzuzeigen.

Philosophisches Journal.

Ersten Bandes drittes Heft.

Julius, 1794.

Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische und Stoische Moral, von M. Carl Philipp Conz. Tübingen bey Joh. Fr. Heerbrand. 1794. S. 178. in 8. (8 ggr.)

Es ist ein gemeiner Fehler, daß man die Lehren der Schüler und die des Lehrers für einerley hält, und beyde für Lehren einer Schule annimmt. Der Geist des Volkes, unter dem der Anhänger einer Schule lebt, die Verhältnisse, in welchen sein Geist besondre Richtungen erhält, und sein eigenthümliches Genie geben seinem Lehrbegriffe und Vortrage nothwendig ein eignes Gepräge. Man findet deswegen bey den neuern römischen Stoikern, nämlich bey Seneka, Epiktet und Antonin — von deren Eigenthümlichen in dieser Schrift besonders gehandelt werden soll — schon weit mehr von dem Asiatischen

Schwulst des Vortrags, als bey ihren griechischen Vorgängern, welche weniger auf Beredsamkeit, als auf strenge Beweiskraft hielten. Diese neuern Stoiker hatten es auch mit der angewandten Philosophie weit mehr zu thun, als ihre griechischen, sophistische Spiele und Uebungen liebenden Lehrgenoßen. Eine Folge davon war, daß sie, so wie Sokrates, die Nothwendigkeit und Nüzlichkeit andrer Theile der Philosophie zu sehr verkannten; und obschon Epiktet die Disputirübungen vertheidigte, so unterließ er sie doch, damit er, wie er sagte, desto mehr den Tugendübungen, der Entbehrung und Selbstbeherrschung, mit seinen Schülern obliegen könne. — Unterwerfung unter die Vernunft war ihr oberstes Gesetz; sie drükten es zwar zuweilen auch mit der Kynischen Formel: lebe der Natur gemäß, aus, aber sie erklärten diese Formel weit fruchtbarer, als die Kyniker, deren Bettlerschmuz sie verwarfen, ohne ihr Edles zu verkennen. Unter ihre besondern Meynungen gehört auch diese: die ersten Menschen seyen viel weiser, als ihre spätern Abkömmlinge, gewesen. — Die Vernunft allein, sagten sie, ist in unsrer Gewalt, nur sie ist nichts anderm unterthan. Sie wird aber recht gebraucht, wenn wir sie zu dem Guten, dem wir der Natur unsers Begehrungsvermögens gemäß nachstreben müßen, nämlich zu dem Anständigen, der Würde der Menschennatur Angemessenen (honestum), ohne Rüksicht auf irgend ein (äußres, von Glüksgütern abhängiges) Vergnügen zu

nehmen, anwenden. Wäre Glükseligkeit unser Ziel, so schloßen sie, so müßten die Götter minder glüklich als wir, und die Thiere uns gleich seyn. Zwar dürfen wir diese (äußern) Güter (mit dem Vergnügen, das sie gewähren) annehmen; aber unsern edeln Theil gehen sie nichts an, und wir müßen sie mit Nüchternheit und Mäßigung gebrauchen. (Vielleicht bloß als Beförderungsmittel unsrer Tugend). Wenn der Hr. Verf. meynt, sie nähmen bey dieser Lehre auf die gerechten Foderungen des Menschen als eines Sinneswesens zu wenig Rüksicht, so urteilt er zwar als ein ächter Kantianer, aber darum schwerlich richtig; die Foderungen der Sinnlichkeit, die er im Sinne hat, kann nämlich Rec. eben so wenig, wie der Stoiker, für Foderungen der menschlichen Natur, folglich für gerecht halten, weil sie auf einer blosen Täuschung in Absicht unseres persönlichen Werthes oder unserer persönlichen Güte beruhen, wie Rec. glaubt erweisen zu können. — Um sich die Tugend in konkreto vorstellen zu können, entwarfen sie sich als erreichbares Muster ein Bild von einem Menschen, der unter dem Namen Herkules oder Weiser der Stoiker bekannt ist, und den Seneka am besten ausschmükt. Ob sie gleich damit die Sache übertrieben, indem sie ihn an die Seite, ja sogar über die Gottheit sezten, und ihn schon hier vollenden ließen, so wurden sie doch durch seine Schilderung zu großen Gesinnungen gestärkt; und da sie dieß an sich selbst wahrnahmen, so hielten sie den

für einen Zwittermenschen, für den ihr Weiser abschrekend war. In jedem Menschen, sagten sie, der ein lebendiges Gefühl seiner Würde hat, spiegelt sich die Wahrheit hell ab, jeder soll mehr seyn wollen, und kann auch mehr werden, als die gewöhnlichen Menschen sind; sein Menschenwerth muß ihm und andern das unveräußerliche heiligste Recht seyn, und er verdient nur den Namen Mensch, wenn er die Anfoderungen seiner eigennützigen Triebe bezähmt, und bloß seiner Würde lebt. Ihre Hauptfehler bestehen, nach Hrn. Conz, darin, daß sie Tugend und Glükseligkeit für identisch (wahrscheinlich mehr für etwas absolut vereintes, als für einerley) annahmen (wobey man aber an keine vom Glüke abhängige Seligkeit denken darf; und in diesem Sinne dürften sie wohl recht behalten;) daß sie den Menschen als Sinnenwesen von dem Naturmechanismus nicht wollten abhängig seyn laßen (was denkt man sich auch wohl bestimmtes und erweisliches dabey?) und die Unsterblichkeit als Postulat der Sittlichkeit nicht annahmen, (als Postulat der Sittlichkeit verdient sie auch wohl im Sinne des Hrn. Kants, nicht angenommen zu werden.)

Seneka zeichnet sich vor den zwey andern durch eine üppige schimmernde Beredsamkeit und durch Antithesensucht aus; Epiktet spricht schlicht und bündig; Antonins Styl ist männlichwürdig und feierlichrührend. Diese beyden leztern haben eine Herzlichkeit, die das Gepräge stiller majestätischer Größe an sich

trägt; Seneka läßt sich mehr durch seine Einbildungskraft erwärmen, und äußert oft Explosionen von Unwillen, und einen sittenrichterlichen Ton, wenn die beyden andern den Geist der Liebe und Dultung athmen. Epiktet dankt seinem Sklavenstande lebendiges Intereße für wahre Gleichheit der Menschen und ihrer allgemeinen Rechte; er spricht von der Seeligkeit der Armuth ganz anders, als der praedives Seneka davon predigt, und Antonin redet uneingeschränkter und beßer von gemeinnützliger Thätigkeit, als Seneka, der nach seinen Stimmungen verschieden, und als Epiktet, der nach seiner ganzen Lage sehr eingeschränkt davon spricht. Alle drey haben aber von Philosophen fremder Schulen mehr, als ihre Vorgänger aufgenommen; sie haben das einseitige und pedantische der ältern Stoiker vermieden; sie haben bestimmter und faßlicher gesprochen, die Religion näher mit der Moral verbunden, und einzelne Pflichten reiner erklärt. Seneka besonders nähert sich in seinen Meinungen von der Natur und dem Ursprunge unsrer Seele, von unserm Schicksale nach dem Tode, und von dem menschlichen Körper, den er einen Kerker zur Strafe nennt, der platonischen Schule sehr. Ueber theoretische Fragen entschieden sie nichts; Rechthaberey war nur der ältern Stoikern, aber nicht ihr Fehler. Sie vervielfältigten die Motive zur Tugend, und trugen sie leichter, reiner und stärker vor. Der Nachahmung der Christen beschuldigt man sie mit Unrecht; ihre Aehnlichkeit mit denselben ist nicht so

groß als man meynt, ihre Lehren sind ein eignes Ganzes, auch athmen sie einen andern Geist als die christlichen Lehren, und die christliche Religion war, zu Seneka's Zeiten, noch nicht so sehr ausgebreitet, daß sie, wenn sie sich, wie überhaupt die Römer, auch mehr um die Christianer bekümmert hätten, ihnen hätte bekannt seyn können. Hatten doch auch die ältern Stoiker schon die Lehren, die sie von den Christen entlehnt haben sollen; und mit welchem wegwerfenden Tone spricht besonders Antonin von der Schwärmerey und der Halsstarrigkeit der Christianer. Sie bedurften der Vorsicht, mit ihren bessern Begriffen von Gott an die gemeine Meynung anzustoßen, weniger als ihre Vorgänger, deshalb und um der damaligen Religionsgleichgültigkeit entgegen zu arbeiten, stifteten sie eine nähere Verbindung zwischen Religion nnd Moral. Denke an die Gesetze der Götter, sagt Epiktet, und Antonin: lebe so mit Menschen, als ob es Gott sehe; Gott muß nachgeahmt werden, in so fern sich eine vernünftige Regel gleichsam verkörpert in ihm abdrükt. Das Vernunftgesetz kündigt sich ihnen durch ein unerklärbares Bewußtseyn von recht und unrecht an. Das Gewissen, das von ihnen bildlich als ein Dämon vorgestellt wird, ist der Stellvertreter Gottes in uns; dieser bewacht uns, er kann nicht getäuscht werden (dagegen, sollte man denken, hätten sich ihnen manche Erfahrungen aufdringen müßen,) und ist immer wach (das schlafende Gewißen wurde also in der Folge erst bekannter). Die

Beweise für die allgemeine und besondre Vorsehung nahmen sie theils aus der Natur der Seele, theils aus der Ordnung der Welt; dieser müßen wir auch gemäß leben, fügten sie hinzu. Die Vorsehungslehre war ihnen bloßes Hülfsmittel zur Tugend (das soll sie auch wohl nur allein seyn): Schwierigkeiten bewähren den Mann, sagt Epiktet, durch Leiden sollen die Menschen geübt werden, lehrt Seneka. Auch selbst in ihren Lehren von der geduldigen Ertragung der Beleidiger, und von der Feindesliebe findet sich keine Hinweisung auf göttliche Belohnung, sie hielten sich wegen derselben bloß an ihren Werth (und zwar ganz mit Recht, auch darinnen ahmten sie die Gottheit nach.) Sie nahmen keine zwingende Nothwendigkeit, unter dem Namen Schiksal, so wie mehrere ältere Stoiker, an: scripsit fata, sagt Seneka, sed sequitur — non externa deos cogunt, sed sua illis in legem voluntas est. Das Uebel schiebt er auf die Materie. In der Lehre von der Freyheit waren sie noch nicht im reinen; sie scheinen eine ungebundene Freyheit im Sinne zu haben, (ihre Gedanken scheinen diese gewesen zu seyn: von außen her kann uns nichts nöthigen, unsrer Würde entgegen zu handeln, und wenn wir die Dinge zum Besten unsrer Würde so behandeln, wie sie es zulaßen, so handeln wir nicht gezwungen, sondern freywillig, — der Hr. Verf. dürfte also wohl hierin die Stoische Lehre etwas verkennen, S. 73. 74.) Ihre Schäzung der Persönlichkeit verleitete sie zur Vertheidigung des

Selbstmordes. (Seneka, der den Selbstmord nur da für erlaubt hält, wo kein freyer Vernunftgebrauch mehr zu erwarten ist, dürfte wohl nicht so unrecht haben, als der Hr. Verf. meynt; ist es doch auch Selbstmord, wenn man in der Vertheidigung, im Kriege sein Leben der augenscheinlichsten Gefahr Preiß gibt, um viel geringerer Güter willen, als die persönliche Würde ist, Preiß gibt, und diesen verdammen die neuern Moralisten nicht. Uebrigens behandelt der Mensch durch den Selbstmord in dem angeführten Falle sich auf keine Weise als bloses Mittel; denn er beabsichtet die Föderung des Zweks der Menschheit, nämlich des Selbstwerthes, durch diese Handlung — freylich wird hier der Stoiker, der die Unsterblichkeit dahin gestellt seyn läßt, mit sich selbst nicht ganz übereinstimmen. Auch scheint der Hr. Verf. diesen Stoikern mit Unrecht vorzuwerfen, daß sie ihre Moral auf Selbstliebe zurükgeführt und sie dadurch entweiht hätten — ist denn Selbstliebe schon Selbstdünkel? und ist Liebe zur persönlichen Würde etwas unreines in der Moral?) — Seneka behauptet bald die Fortdauer der Seele mit voller Erinnerung und fortgesetzter Thätigkeit im Guten, bald bezweifelt und läugnet er sie wieder. Auch wiederholt er zuweilen die dunkeln Ideen von einem Zurükkehren der Seele in die alten Elemente, und von einem Wiedervereinen derselben mit dem Urprincip; irgendwo nimmt er sogar eine Art von Läuterung derselben nach dem Tode an. — Antonin

will, daß man sich dieser Fortdauer wegen bey Gottes Vorsehung beruhigen solle. — Die Abhandlung: Etwas über Christliche Moral im Verhältniße gegen die Stoische und Kantische, scheint Rec. von geringerm Werthe, als die vorigen Untersuchungen, zu seyn. Bey aller Wahrheitsliebe, die der Hr. Verf. äußert, möchte er sein angenommenes System denn doch mehr, als die Lehre Jesu, in der Bibel gesehen haben — allein das gehört nicht in diese Blätter. Treffend scheint indeßen der Unterschied zu seyn, den der Hr. Verf. zwischen der Moral Christi und jener seiner Schüler macht. Jesus, vermuthet er, kann aus der Essäischen Schule viele gute moralische Grundsätze adoptirt haben. — Ob Christus die Idee von Gott, oder die von Pflicht als obersten Grundsatz angenommen habe, sey schwer zu entscheiden. — Seine Schüler hätten die Motive zur Tugend vervielfältigt, und sich oft auf den Namen ihres Lehrers gestützt. Uebrigens nehme man in der Lehre Jesu zu viel für Accommodation an. Christi sittlicher Grundsatz sey keinesweges ganz der Kantische; dieser große Lehrer nehme auch auf das menschliche Empfindungsvermögen, von deßen Kultur das Gernethun abhänge, und zwar mit Recht mehr Rüksicht, als Kant. Christus sagt; seelig seyd ihr, (nicht, wird euch Gott machen,) so ihr dieses thut, — der Stoiker: keine Glükseeligkeit (im eigentlichen Sinn) bedürfen (und sich bloß seines durch Tugend immer vergrößerten Werthes erfreuen) ist

Glükseligkeit des Weisen — Kant: erwartet die Glükseligkeit (im eigentlichen Sinne) von Gott als Belohnung eurer Tugend, aber sucht sie nicht, macht sie nicht zum Grunde und Zweke eurer Handlungen! — —

Können höhere Wesen auf die Menschen wirken, und sich mit ihnen verbinden? Freymüthig untersucht von Carl Heinrich Ludw. Pöliz, Doctor und Privatlehrer der Philosophie auf der Univ. Leipzig, bey Wilhelm Heinsius 1794. 8. (10 ggr.)

Der Verf. dieser Schrift hat die Absicht, vorzüglich die practische Seite des Gegenstands, den der Titel angiebt, zu prüfen, und also sein Verhältniß zur Moral und Religion aufzuklären. Diese Absicht zu erreichen, sammelt er 1) im ersten Abschnitt, was zur Geschichte der Meinung gehört. Er beginnt mit dem Satz, daß die Entstehung des Glaubens an das Daseyn unsichtbarer, auf uns einwirkender, höherer Kräfte in die Jugendzeit des Menschengeschlechts falle, und an diesen knüpft er dann eine (freylich nicht vollständige und befriedigende) historische Entwiklung der Ausbildung dieser Meinung in den folgenden Jahrhunderten an. 2) Im zweiten Abschnitt stellt er mehrere Belege auf, daß auch in unserm Zeitalter die Meinung von Geistereinwirkungen noch im Ansehen stehe, und überdieß mit verschiedenen andern Grund-

säzen in Verbindung gebracht worden sey, wodurch sie einen verstärkten Einfluß auf unser Zeitalter bekommen habe. (Obgleich auch hier nicht alles angeführt worden ist, was zum Zwek gedient hätte, so hat der V. doch das, was er beweisen wollte, vollkommen bewiesen, und dennoch, was noch mehr zu loben ist, über die Männer, deren hier Meldung geschehen muste, nicht unbescheiden und ungerecht geurtheilt. So spricht er z. B. den berühmten Stifter der Illuminaten von allen niedrigen Zweken und absichtlicher Begünstigung des Aberglaubens und der Schwärmerey frey; er hätte hinzusezen können, daß Weishaupt vielmehr durch seinen Orden, wie durch seine Schriften, der Schwärmerey habe entgegenarbeiten wollen.) 3) Im dritten Abschnitt untersucht Hr. Pöliz die philos. Gründe, die man für die Meinung von Geistereinwirkungen anzuführen pflegt, indem er zugleich auf einige neuere Versuche, dieselbe mit dem Christenthum zu vereinigen, und auf Aussprüche Jesu zu stüzen, besonders die bekannte Schrift des Hrn. Dedekind Rüksicht nimmt. Philosophie ist ihm richtige, durch die lichtvollsten, stärksten Gründe unterstüzte, Darstellung jener Wahrheiten, die ganz practisch sind, ohne die der Mensch das räthselhafteste Geschöpf der Erde seyn würde. — Mit Hinsicht auf diese (freilich wenig bestimmte) Idee von Philosophie untersucht er, ob die Meinung von Geisternähe und Geistereinwirkung Bedürfniß des Menschen sey, wenn er anders hienieden weise und ruhig

seyn, und einem leichten Uebergang zu einem höhern Leben entgegen sehen soll, und dieses wird, wie zu erwarten war, verneinet und dagegen gezeigt, daß nicht nur schon die Personen selbst, welche sich jenes Glüks rühmen, die Art, wie sie die Mittel, wodurch sie, und der Zwek, um dessen willen sie Geistereinwirkungen suchen und die Meinung von der Möglichkeit derselben verbreiten, unser ganzes Mißtrauen erregen müssen, sondern, daß auch die Erfahrung, und der Widerspruch ihres Wahns mit allen vernünftigen Vorstellungen von den Kräften und der Bestimmung der Erdenbürger sowohl, als der schon in höhern Regionen versezten Menschen, vom Weltall, von Gott und vom Christenthum, gegen sie zeugen. (Die hieher gehörigen Gründe sind weder vollständig angegeben, noch die angegebenen mit der nöthigen Präcision und Schärfe vorgetragen. Einige sind nicht einmal ganz richtig. So behauptet z. E. der V. „Wie unser Geist an die Erde, so ist jeder andere auf den Weltkörper, den er bewohnt, eingeschränkt; jedes ist durch seine Hülle an seinen Wohnort gebunden" — Woher weiß er dieses? Ferner meint er, der Zustand der Verstorbenen müßte, wenn sie auf dem Erdboden erscheinen könnten, ein flüchtiges Umherirren seyn, — die Geistereinwirkungen würden die Freiheit aufheben u. d. g. Allein alles dieses ist unerweißlich, so bald man Geistereinwirkungen in dem Sinn annimmt, den die bessern unter ihren Vertheidigern annehmen. Ueberhaupt kann

man nach des Rec. Einsicht weder aus objectiven (empirischen oder speculativen) noch aus subjectiven (teleologischen oder moralischen) Gründen die Möglichkeit und Wirklichkeit, oder die Unmöglichkeit und Nichtwirklichkeit derselben zureichend darthun; der Philosoph vermag nichts weiter, als nur dieses, daß er aus der Natur des Vorstellungsvermögens erweise, es gebe kein sicheres Merkmal, durch dessen Hülfe wir wahre Geistererscheinungen, wenn es auch wirklich solche gäbe, von blos eingebildeten, oder von Sinnentäuschungen unterscheiden könnten, und wir dürfen daher in keinem Falle die Zuverlässigkeit derselben behaupten. 4) Endlich werden im 4ten Abschnitt die Folgen dieser Meinung, (aber auch diese nur sehr unvollständig) abgehandelt. Ueberhaupt ist die ganze Schrift (um nun auch ein allgemeines Urtheil zu fällen) für den tiefer eindringenden Denker nicht befriedigend; Allein für diesen ist sie nach des Verf. Absicht auch nicht bestimmt; Herr Pöliz will bloß solche, die sich in tiefere Speculationen über solche Gegenstände nicht einlassen können, aber doch auch von denselben unterrichtet seyn wollen, belehren, und ihnen auf eine ganz populäre Weise zeigen, daß die Meinung von Geistereinwirkungen nichts für sich und sehr vieles — besonders das practische Interesse — gegen sich habe — und ohne Zweifel werden Leser dieser Art aus seiner Schrift Nuzen ziehen können, besonders da er überall so viel Eifer und Wärme für die Wahrheit und das Gute zeigt.

Versuch über die humane Sympathie von Joh. Wilh. Reche, evangel. luther. Prediger zu Hükeswagen im Herzogthum Berg. Düsseldorf bey Joh. Chr. Dänzer. 1794. in 8. S. 352. Vorrede 32 S. (20 ggr.)

Wer blose Beobachtungen über die Sympathie zu haben wünscht, findet hier mehr als Versuch; diejenigen aber, denen es vorzüglich um die Philosophie der Sympathie zu thun seyn sollte, werden zwar des Hrn. Verf. Bemühungen in derselben für lobenswerth, aber in vielen Fällen für unzureichend zu halten sich gemüßiget sehen. — Der Hr. Verf. theilt die Sympathie in die animalische und humane ein, und die leztere wieder in eine solche, die sich durch Mitfreude und Mitleiden bey fremden Ereignißen und Zuständen, und in eine solche, die sich durch ein Mitgefühl der Kraft eines andern äußert. — Zur Möglichkeit der Sympathie überhaupt werden zwey empfindungsfähige Wesen, davon das eine durch seine Empfindung in dem andern eine (ähnliche) Empfindung erwekt, erfodert. (Eine bestimmte Erklärung der Sympathie überhaupt findet sich nirgends; wollte man sich aus dieser Angabe der zwey Bedingungen der Möglichkeit der Sympathie eine Erklärung bilden, so würde man sie erklären müßen

entweder für die Handlung, wodurch ein fühlendes Wesen auf Veranlaßung eines andern solchen Wesens Gefühle in sich erwekt, die den Gefühlen dieses andern ähnlich sind, oder für dieses so erwekte Gefühl selbst, oder für die Kausalverbindung dieses Gefühls mit dem Gefühle eines andern. Ist Sympathie jene Handlung; worinn besteht sie? ist sie das durch des andern Gefühl in mir erwekte ähnliche Gefühl; auf wie vielerley Art kann des andern Gefühlzustand einen ähnlichen in mir veranlassen? ist es zur Sympathie gleichviel, auf welche Weise, ob durch Unterricht u. s. w. es in mir erwekt wird? und, soll die Aehnlichkeit des sympathetischen Gefühls bloß in der Qualität deßelben, oder in seinem Ursprunge aus einem ähnlichen Gegenstande gesucht werden? Wäre Sympathie ein durch des andern Gefühl in mir veranlaßtes ähnliches Gefühl, wie konnte der Hr. Verf. von einer Sympathie der Kraft sprechen, welche ein durch des andern persönliche Eigenschaften in mir erwektes Gefühl jenen ähnlicher eigner Eigenschaften seyn soll, und zu dessen Veranlaßung in dem andern das Gefühl seiner Eigenschaften gar nicht nöthig ist? Wie konnte ferner eine animalische Sympathie angenommen werden, welche „in dem thierischen Triebe der Gefühlsorgane, die partiellen Modificationen andrer Organe, mit denen sie in Verbindung stehen, auf sich selbst abzuleiten, und ihre eignen Modificationen andern mitzutheilen„ bestehen soll; da dieser thieri-

sche Trieb als solcher mit den Gefühlen andrer Menschen weder unmittelbar, noch mittelbar, ich meyne durch die Wirksamkeit der Seele, in Verbindung treten kann? — Doch, diese und andre Unbestimmtheiten thun vielen vortrefflichen Raisonnements des Hrn. Verf., am wenigsten aber seinen schätzbaren gesammelten Beobachtungen keinen Eintrag.) „Die humane Sympathie ist die Neigung des Menschen, seine Gefühle den Gefühlen andrer Wesen, deren Zustand ihm äußerlich oder auch nur innerlich erscheint, vermittelst der Vorstelllungen von diesem Zustande zu aßimiliren, und dadurch den Willen bestimmbar zu machen.„ (Wenn hier der Hr. Verf. die humane Sympathie überhaupt eine Neigung nennt, so wird es auffallend, wenn er in der Folge, S. 62., diese Sympathie erst zur Neigung werden läßt. Auch möchte es unerweislich seyn, daß der Wille durch sympathetische Gefühle bestimmbar überhaupt, geschweige denn durch alle dergleichen Gefühle bestimmbar sey; denn man denke sich, daß ein jedes sympathetisches Gefühl als solches, nur ein Gefühl eines schon vorhandenen Gutes oder Uebels seyn kann; daß abrr unser Wille nicht das schon eigne und vorhandene, sondern nur das uns möglich eigne und bevorstehende begehren und verabscheuen könne, ist unläugbar. Es muß also, wenn auf ein sympathetisches Gefühl, der Erfahrung zu Folge nur zuweilen, auch ohne Dazwischenkunft der Vernunft nur zuweilen ein Begehren

ren und Verabscheuen folgt, zu dem sympathetischen Gefühle noch ein ganz andrer Grund hinzukommen, der in diesem Werke eine eigne Untersuchung verdient hätte. Daß der sonst scharfsinnige Verfaßer dieß übersehen hat, scheint daher zu kommen, weil er die noch unbestimmten und unerweislichen Kantischen Begriffe von dem menschlichen Begehrungs- und Gefühl-Vermögen ohne genaue Prüfung adoptirt hat, welches seiner Philosophie über die Sympathie — wozu Rec. noch einige Belege geben wird, — im Ganzen sehr viel Abbruch gethan, und dabey offenbar mehr Mühe verursacht hat, als nöthig war.) Diese Sympathie wird ganz richtig von einer gewißen Idiosynkrasie, welcher zufolge Menschen zuweilen gegen gewiße Farben, Speisen u. dergl. Zuneigung oder Abneigung haben, unterschieden. Zur Erwerbung eines sympathetischen Gefühls fodert der der Hr. Verf. die Einbildungskraft, „welche unsre Vorstellungen von dem fremden Zustande auf Gefühle von unserm eignen reduciren muß„ S. 16. (Rec. kann sich hiebey nichts bestimmtes und erweisliches denken. Um Vorstellungen von fremden Zuständen auf Gefühle von unsern eignen reduciren zu können, müßte ja vorausgesetzt werden, daß diese Gefühle unsrer eignen Zustände vor dieser Reduktion in uns schon vorhanden wären, welches doch nicht angenommen werden kann, da eben durch die Reduktion die Entstehung solcher Gefühle möglich werden soll. Oder soll man sich etwa dabey denken, daß

Vorstellungen von fremden Zuständen entweder von sich selbst, oder durch eine gewiße Handlung der Einbildungskraft unmittelbar rühren und zur Erzeugung eines Gefühls vermögen können vgl. S. 23.; so steht dem entgegen, „daß nur die Verfaßung unsers eignen Zustandes uns fühlbar sey„ S. 17. Der Hr. Verf. sagt zwar, „daß die Vorstellung des fremden Zustandes unsern Zustand in eine ähnliche Verfaßung setzen könne„ S. 17.; allein wie ist dieß denkbar und erweislich? und wenn es denn auch wäre, würde dieser, durch die Vorstellung hervorgebrachte, einem andern ähnliche eigne Zustand nun auch schon durch die nämliche Vorstellung gefühlt werden? Wie viele Zustände z. B. der Unmoralität, gibt es nicht im Menschen, die von ihm so lange nicht gefühlt werden, bis er sich derselben — sey es dunkel oder klar — bewußt ist? sollte aber diesem zufolge ein sympathetisches Gefühl nur dadurch entstehen, daß der Gedanke von einem fremden Zustande in mir einen Gedanken und ein Bewußtseyn meines eignen Zustandes veranlaßt, wie kann ich alsdann irgend ein sympathetisches Gefühl pathologisch nennen, und annehmen, daß es nur auf eine von meiner Seite leidende Weise durch einen fremden Gegenstand in mir erwekt werden könne? vgl. S. 60. Denn, ist es mir nicht jederzeit möglich, daß ich den Gedanken von meinem Zustande, den der fremde Gedanke in mir veranlaßt, prüfe und bewähre, und dadurch

also selbstthätig, nur ein wahres, also besonnenes und vernünftiges, Gefühl, mag es nun mit des andern Gefühle seines Zustandes Aehnlichkeit haben oder nicht, in mir erweken laße, folglich eine Herrschaft über sympathetische Gefühle behaupte? Der Hr. Verf. meynt zwar S. 41., daß sich unsre Vorstellungen zuerst an Gefühle, und dann auch umgekehrt diese sich an Vorstellungen ketten, daß also durch diese Verkettung es wohl geschehen könne, daß Gedanken von fremden Zuständen, wenn sich ehedem Gefühle mit ihnen verkettet haben, diese Gefühle auf eine unausbleibliche, und von unsrer Seite leidende Weise, wieder nach sich zögen; allein erstlich was denket man sich bey dem Satze: Gefühle ketten sich an Vorstellungen? ferner könnten sich ja doch nur mit Vorstellungen von fremden Zuständen, vermittelst der mit ihnen verketteten Gedanken von eignen Zuständen, Gefühle verbinden, nach der ganz richtigen Annahme des Hrn. Verf., daß wir nur unsern eignen Zustand fühlen können vergl. S. 33. Auf diesen Fall wäre das Gefühl denn doch nicht nothwendig pathologisch; indem es immer noch in unsrer Gewalt stünde, die erwekten Vorstellungen von unserm eignen Zustande zu berichtigen, und dadurch auch die von ihnen abhängigen Gefühle unter unsre Gewalt zu bringen. — Und, ist es auch wohl erweislich, daß, wo nicht alle, doch die mehrsten unsrer Gefühle den Vorstellungen von dem, was wir mit ihnen fühlen, vorangehen? daß sie wie sinnliche Vor-

stellungen, nämlich durch Afficiren der Gegenstände, entstehen, und folglich sinnlich sind? Man bedenke nur: alle meine Gefühle sollen Gefühle meines eignen Zustandes, also Selbstgefühle seyn; nun sollen auch alle Gefühle sinnlich seyn, d. h. durch das Afficiren deßen, was ich mit ihnen fühle, entstehen; es müßten folglich alle meine Gefühle dadurch entstehen, daß ich mich selbst afficirte; also das Gefühl meiner Kraft müßte dadurch entstehen, daß meine Kraft auf sich selbst einwirkte. Aber wie kann man, ohne etwas ungereimtes anzunehmen, denken, daß die Kraft sich selbst afficiren könne? Müßte nicht die Ichkraft als Afficirendes, von sich, als dem zu Afficirenden, verschieden seyn? — Da diese Bemerkungen zu andern wichtigen Untersuchungen den Hrn. Verf. und meine Leser veranlaßen können, so hoffe ich, daß sie es gut heißen werden, daß ich mich bey ihnen verweilt habe.) Weiter bemerkt der Hr. Verf., daß, wenn Sympathie entstehen solle, ein dunkles Bewußtseyn unsers eignen Zustandes, und nur eine Aßimilation, aber keine vollkommne Identification dieses Zustandes mit dem fremden da seyn dürfe, S. 36. 37. (Keine von beyden Bedingungen dürfte jederzeit nothwendig seyn; ich kann mir klar bewußt seyn, „das ist auch mein Schiksal, was dem andern begegnet ist,, und doch mit ihm sympathisiren; auch kann ich mir eines ganz dem fremden gleichen eignen leidlichen Zustandes bewußt seyn, ohne daß ich aufhöre, mit dem andern zu sympathisi-

ren.) Endlich müße zur Möglichkeit der Sympathie auch eine besondre Modification des innern Sinnes (eine besondre Empfindlichkeit der Gefühlkraft) da seyn S. 61. (Unter der Voraussetzung freylich, daß unsre Gefühle unmittelbar durch das Afficiren der Gegenstände entstehen, ist dieß anzunehmen nothwendig, wenn man die Erscheinungen der Sympathie und Apathie erklären will. Allein es würde mit jener Modification eben so herauskommen, als wenn man sagen wollte, die Sinneskraft der äußern Anschauungen, oder die Verstandeskraft u. d. gl. muß bey verschiedenen Menschen eine besondre Modification haben, weil sie oft verschiedne Begriffe von dem nämlichen Gegenstande haben. Man sieht leicht, daß der Grund dieser Verschiedenheit nicht in einer besondern Modification der Kräfte, von denen die Vorstellungen und Gefühle zunächst abhängen, sondern in entferntern andern Bedingungen liegen.) Die humane Sympathie will der Hr. Verf. von dem Nachahmungstriebe unterschieden wißen; dieser beziehe sich auf Bewegungen und Handlungen, jene auf Gefühle eines andern; auch setze der Nachahmungstrieb nicht so nothwendig Vorstellungen von dem voraus, was nachgeahmt werde. (Vielleicht aber daß der Nachahmungstrieb das nämliche Fundament hat, worauf die Sympathie beruht. Der Nachahmende will durch die gleiche Handlung den nämlichen, in dem Nachgeahmten vorausgesetzten Zustand und deßen Gefühl in sich erzeugen. Daß

der Nachahmungstrieb nicht nothwendig Vorstellungen von dem, was nachgeahmt wird, voraussetze, scheint gegen alle Wahrheit anzustoßen; allein der Hr. Verf. erklärt dieß so, daß man oft nachahme, ohne bestimmt zu wißen warum? und wozu?) Ferner wirke der Nachahmungstrieb früher als die Sympathie, und bald ohne bald in Verbindung mit derselben. — Auf die Sympathie laße sich kein allgemeiner praktischer Grundsatz erbauen. (Vielleicht! besonders wenn sich fände, daß die Nachahmung eine gewiße Art von Sympathie voraussetze, dann könnte man die Nachahmung Gottes und aller vortrefflichen Menschen als einen auf die Identification oder Sympathie erbauten wichtigen Grundsatz ansehen. Allein wenn der Hr. Verf. es nicht will als Grundsatz gelten laßen: allen von der Sympathie veranlaßten Neigungen zu folgen, so hat er ohnstreitig recht.) Was von der Art des Einflußes der praktischen Vernunft auf die Sympathie gesagt wird, kann Rec. nicht für wahr anerkennen, da er von der praktischen Vernunft und von der Natur des Willens andere Begriffe annehmen muß, als die Kantischen; darüber kann er sich aber hier, da es mehr Nebensache seyn würde, nicht ausbreiten. So viel von dem ersten Abschnitte. Der zweyte handelt von den Aeusserungen der humanen Sympathie, nämlich von der Mitfreude, von dem Mitleiden, und von dem Mitgefühle der Kraft der persönlichen Eigenschaften eines andern. — (Reducirt sich aber nicht jede Mit-

freude und jedes Mitleiden auf ein Mitgefühl der persönlichen Eigenschaften des andern, die zusammengenommen *seinen* innern Zustand ausmachen? Alle Gefühle sollen ja ganz richtig nur Gefühle unsers eignen Zustandes, des Zustandes unsrer Personen seyn. Der *äußre* Zustand des andern ist vielleicht nur der Anzeiger jenes innern Zustandes des andern.) Dieser Abschnitt wird wegen den reichhaltigen psychologischen Bemerkungen und mehreren guten Raisonnements dem Leser besonders gefallen. Was Rec. zu näherer Untersuchung darinnen empfehlen möchte, wird schon aus seinen vorigen Bemerkungen sichtbar werden. Der dritte Abschnitt handelt die Bestimmung des Verhältnißes der humanen Sympathie zur Selbstliebe ab. Rec. ist überzeugt, daß der thätige, wahrheitsliebende, und scharfsinnige Hr. Verf. nach einiger Zeit, wenn er in die Natur der menschlichen Seele noch tiefer eingedrungen ist, diesen Abschnitt ganz umarbeiten, und die vorigen hie und da vortheilhaft berichtigen wird. — Einiger Citate könnten freylich, eben so wie mancher Fragen als Sprachwendungen, weniger seyn; indeßen das ist Nebensache.

Krisis der Philosophie und der Moral. An meine Freunde — von Schloßer.

(Urania. 3 St. 1794.)

Schneidend und entscheidend! Hr. Schl. spricht der neuern Philosophie alles Glük ab. Sie ist ihm nicht menschlich genug; sie ringt ihm zu sehr nach unbedingter, apodiktischer Wahrheit; sie hat in ihrer Morallehre ältere Systeme z. B. das Glükseligkeitssystem, verworfen, ohne sie hinlänglich geprüft zu haben; sie wollte, wie er sagt, das Schicksal der Danaiden, welches auch das Schicksal der ältern Philosophie war, vermeiden, sie verengte ihr Gefäß aber zu sehr, und schöpfte blose Worte. — Wenn Hr. Schloßer vorerst die Bemühungen der neuern Moralisten auch nur aus einer flüchtigen Lectüre ihrer Hauptschriften hätte kennen lernen wollen; so würde er seiner würdiger gesprochen, und nicht eins mit dem andern vermengt haben. Daß seine Gedanken von dem Glükseligkeitssysteme sehr menschlich ausgefallen, und ohne Haltung in Sinn und Begründung sind, kann der Leser aus folgendem Raisonnement abnehmen. In dem Menschen, sagt er S. 229. u. f., so wie in jedem Wesen, macht das Princip, das in ihm wohnt, ihn seiner Bestimmung gemäß handeln. Diese Bestimmung kennen wir zwar nicht, allein das Princip der Glükseligkeit, welches im Menschen wohnt, wird ihm gewiß zu seiner Bestimmung führen" (welches

Princip der Glükseligkeit mag Hr. Schl. wohl im Sinn haben? Das Aristippische ist doch ohnstreitig weit entfernt von jenem, welches Jesus im Sinne hatte, wenn er die Menschen anweist, Gott in seiner Güte, so wie in seiner Seligkeit ähnlich zu werden; kurz die Freuden, die eine Glükseligkeit ausmachen können, sind doch sicherlich von ganz verschiedener Art, — es giebt z. B. Freuden über Glüksgüter, welche fast durchaus aus Täuschung entspringen, und thierische Vergnügungen, aber auch Tugendfreuden, Freude über eignes Verdienst u. d. gl. — so daß sich mehrere ganz heterogene Principien der — Glükseligkeit, wenn ja dieß Wort alles ausdrücken soll, denken lassen. — Nach welchen bestimmten Arten von Vergnügen liegt denn nun wohl ein Ruf im Menschen? — „Das Princip der Glükseeligkeit wird den Menschen seiner Bestimmung gemäß handeln machen" — entweder denkt sich Hr. Schl. dabey dieß: daß Gott alle Handlungen des Menschen zu seinem Besten lenken werde, er möge um seiner Glütseligkeit willen handeln wie es ihm däucht, oder dieß: der Trieb nach Glükseligkeit werde schon den Menschen, ohne daß er es vernünftig beabsichte, und sich bestimmte für richtig erkannte Regeln seines Verhaltens zu befolgen vorsetze, zu guten, seiner Bestimmung gemäßen Handlungen leiten; — so ist beyderley Sinn gefährlich, grundlos, und ziemt keinem Moralisten; einen möglichen dritten Sinn will Hr. Schl. nicht hineingelegt wissen,

denn er fährt fort) „dieser Ruf zur Glükseligkeit ist nicht das Moralgesetz; sondern nur die Stimme des Gesetzgebers, wodurch er das Moralgesetz (welches?) den Menschen promulgirt hat." — Verhüte es der preißwürdige Genius des Hrn. Schl. daß er wieder, aus gar zu großer Liebe zu seiner menschlichen Philosophie, gegen die Verdienste seiner Landsleute ungerecht werde!

Ueber Wahrheit und Vollkommenheit. Von Adam Weishaupt. 2ter Theil, Regensburg in der Montag- und Weißischen Buchhandlung. 1794. S. 392. in gr. 8. (1 Rthl. 12 ggr.)

Wenn Hr. Weishaupt uns seine Welt, und Menschen-Beobachtungen mittheilt, so verdient er ohnstreitig weit mehr Lob und Dank, als wenn er uns in die Tiefen der Spekulation führt, und mit spizigen krummen (apagogischen, indirekten) Beweisen unterhält. — Der in diesem Bande befindlichen Abhandlungen sind fünfe. 1. Abh. Allgemeiner Zusammenhang unsrer Vorstellungen, oder von der Einheit unsers Verstandes. Alle Gewißheit enthält Nothwendigkeit; diese aber beruht auf etwas absolutem und unbedingtem. Die Vorstellungen von diesem unbedingten heißen absolute Gründe der Gewißheit. Sie müssen Realität haben; weil sonst Gewißheit durch Täuschung und Irrthum

erhalten werden könnte. Durch solche Vorstellungen erhalten alle übrigen Einheit und Wahrheit. Sie sind Verstandes- und Vernunft-Produkte; denn beyder Bestreben geht dahin, unsre Vorstellungen zur Einheit zu ordnen. In der Vernunft ist die Urteilskraft schon enthalten; denn alle Urteile sind verstekte Schlüße (und der Beweis?) — Vom Verstande: Er ist das Vermögen, deutliche und allgemeine Begriffe zu bilden. (Durch das Begreifen oder Vereinen entsteht unmöglich Deutlichkeit oder Getrenntheit der Begriffe — der Verstand, welcher begreift, kann also schwerlich Deutlichkeit hervorbringen. Und, wenn schon der Verstand allgemeine Begriffe bildet, was bleibt der Vernunft übrig? und woher kommen unsre einzelnen Begriffe?) Allgemeine Begriffe drüken aber Einheit wirklich aus (auch einzelne Begriffe). Wir gelangen nämlich auf folgende Weise zu Erkenntnißen: Gegenstände wirken auf uns; dadurch entstehen Veränderungen in unsrer Seele — Vorstellungen — (Vorstellungen sind also bloße Veränderungen der Seele?) bey diesen verhält sich die Seele sehr wenig thätig (woher weiß man dieß so genau?) deswegen heißen sie Anschauungen — nicht Empfindungen (doch wohl, die durch das Einwirken eines Gegenstandes erhaltene Veränderung des Wirkens unsrer Vorstellungskraft ist eigentlich Empfindung — freylich, das Wort wurde bisher doppelsinnig gebraucht.) Diese Anschauungen sind zwar der Stoff aller unsrer Erkennt-

niße, aber noch nicht selbst Erkenntniß; denn es fehlt ihnen noch das Bewußtseyn, (der Hr. Verf. will sagen, mit ihnen ist in uns noch kein Bewußtseyn des Unterschiedes, der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Gegenstände,) sie sind dunkle Vorstellungen (auch die Begriffe als solche und so wie sie durch den Verstand und durch die Vernunft gebildet sind, sind noch dunkel; denn sie müßen als solche in uns schon vorhanden seyn, wenn wir sie zergliedern und aufklären wollen). Der Stoff aller unsrer Erkenntniße sind demnach dunkle Vorstellungen (aber nicht alle dunkle Vorstellungen sind Stoff unsrer Erkenntniße, nicht alle sind Produkte der Sinnlichkeit.) Wenn sie verdeutlicht werden, werden sie Erkenntniße (vielmehr Urteile, deutliche Erkenntniße; alle Vorstellungen sind Erkenntniße, in so fern wir durch sie Etwas wißen, klar oder dunkel wißen d. h. erkennen können. — Wenn dem Herrn Verf. zufolge Erkenntniße schon entstehen, wenn Vorstellungen deutlich gemacht werden, wie kann es dem Verstande, der Erkenntniße zu formen vermögen soll, auch eigen seyn, die Vorstellungen auf Einheit zurükzubringen? denn durch eine Verdeutlichung der Vorstellungen geschieht ja nichts weiter, als eine Auseinandersezung, aber keine Vereinigung derselben?) Sie werden aber verdeutlicht dadurch, daß sie der Verstand nach der wahrgenommenen Verschiedenheit ihrer Gegenstände zusammen ordnet (nicht blos nach ihrer Verschiedenheit werden die Begriffe

und ihre Theile von der Ueberlegungskraft — nicht vom Verstande — zusammengestellt, sondern auch nach ihrer Schiklichkeit u. d. gl.) Aus ähnlichen Anschauungen werden allgemeine, aus unähnlichen besondre Begriffe. All unser Erkennen entsteht aber durch Begriffe (durch lauter allgemeine und besondre Begriffe? nicht auch durch einzelne?) Folglich sind alle unsre Erkenntniße und Begriffe reell; eben weil sie aus Anschauungen, die wir durch die Einwirkung der Gegenstände erhalten haben, entstehen. (Wenn nur das leztre oben nicht blos angenommen worden wäre.) Also 1. Alle Begriffe drücken Einheit aus; denn sie sind Vorstellungen des Allgemeinen; 2. Selbst die höchsten Begriffe drücken sinnliche Eigenschaften aus, denn sie sind aus Anschauungen entstanden; (so müßten wir ja wohl alle unsre Vorstellungen von dem übersinnlichen und nicht anschaulichen verläugnen, z. B. die Vorstellung von der Größe, Möglichkeit, Nothwendigkeit —?) 3. Folglich sind sie auch objektiv gültig; 4. aber zum Erkennen unentbehrlich; 5. daher hat auch der roheste Mensch solche Kategorien; 6. sie entstehen nämlich bey uns deswegen so frühzeitig, weil die Eigenschaften, die sie zu erkennen geben, die lebhaftesten, und gemeinsten sind, folglich unsre Aufmerksamkeit mehr auf sich ziehen, und durch öftre Wiederhohlung geläufig und fest werden; 7. sie gehen demnach zwar aller Erkenntniß vorher, sie haben wirkliche Priorität, aber sie sind nicht ursprünglich. — Der höchste von ihnen ist

der Begriff vom Seyn; denn durch ihn werden alle übrigen möglich. Ein Seyn aber, ohne objektives Seyn zu seyn, wäre Widerspruch; und wäre das Seyn nicht objektiv, so wäre nichts objektiv. — Unsere Leser werden die Zweydeutigkeit des Ausdruks Seyn — bestehen, esse und exsistere — und die leichte Verwechslung des Vorgestellt-Seyns mit dem Wirklich-Seyn eines Gegenstandes, die er zuläßt, in diesem Raisonnement sehr bald von selbst entdecken.) 2. Abh. Ueber die dunkeln Vorstellungen der Seele. Der Hr. Verf. theilt diese Abh. hier zum zweytenmahle; aber etwas verändert mit. Er scheint anzunehmen, als läugne jemand das Daseyn dunkler Vorstellungen. Das hat wohl seinen Grund in der Verwechslung der dunkeln Vorstellungen mit bewußtlosen, und mit unbewußten. Die ersten sind den zergliederten Vorstellungen entgegengesetzt, mit denen man sich der Gegenstände unterscheidend bewußt wird; die zweyten sind solche, durch welche unser Bewußtseyn zu keinem Bewußtseyn von einem Gegenstande bestimmt werden solle; die dritten sind solche, deren man sich als Gegenstände in uns nicht bewußt ist. Das Daseyn der ersten und dritten Art von Vorstellungen läugnet nun wohl niemand — und diese nimmt der Hr. Verf. hier einzig in Schutz; wohl aber das Daseyn der zweyten Art. Einige Philosophen wollen nämlich nicht zugestehen, daß mit einer jeden Vorstellung in uns ein Bewußtseyn von ihrem

Gegenstande verbunden sey. Ueber diesen Streit läßt sich aber der Hr. Verf. gar nicht ein. Das können die Leser schon aus seiner Erklärung einer dunkeln Vorstellung abnehmen: sie ist ihm nämlich eine solche, deren Daseyn, so lange sie dunkel ist, von uns nicht wahrgenommen wird. Uebrigens hat der Hr. Verf. das Daseyn eigentlich dunkler und unbewußter Vorstellungen aus vielen treffenden Gründen dargethan. Wenn er aber am Ende Leibnitzens Behauptung, „daß uns der Sinn die Dinge, wie sie sind, obgleich nur dunkel zu erkennen gebe", zu erweisen gedenkt, und zu dem Ende seine Lockische Hypothese von dem Ursprunge aller unsrer Erkenntniße aus der bloßen Erfahrung wieder herbeyzieht, so muß man sich wundern, wie der Hr. Verf. hoffen konnte, daß diejenigen, welche mit der kritischen Philosophie nur einigermaßen bekannt sind, ihm noch Aufmerksamkeit schenken, und in seinen Schlüßen Bündigkeit finden würden. — 3. Abh. **Ueber die Einheit der Vernunft, oder den allgemeinen Zusammenhang unsrer Schlüße und Urteile.** Die Vernunft ist das Vermögen, sich Dinge im Zusammenhange vorzustellen. Dieser Zusammenhang ist aber nur zwischen Grundsätzen und ihren Folgerungen gedenkbar; folglich erlangen wir durch die höchste Vernunft eine Einsicht in den Zusammenhang unsrer Erkenntniße mit letzten Grundsätzen. (Diese Grundsätze sind doch ohnstreitig nichts anders als in Urteile aufgelößte **Allgemeinbegriffe**, und ihr Verhältniß

zu andern Sätzen, das wir durch Schlüße erkennen, kann bloß durch die Ueberlegung herausgebracht werden; folglich gehört zu jener Einsicht nur Verstand und Urteilskraft, und für die Vernunft bleibt nicht das mindeste übrig. Warum nahm denn der Herr Verf. auf die neuern Entdeckungen im Gebiete der Seelenlehre gar keine Rüksicht; er konnte doch wenigstens vermuthen, daß gute Köpfe, wenn sie sich mit dem alten Zustande der Seelenlehre hätten begnügen können, ihren Scharfsinn nicht würden angestrengt haben, um ihr eine beßere Gestalt zu geben.) Daher sind höchste Allgemeinbegriffe die Lieblingsvorstellungen der Vernunft. Da es nun Wahrheit gibt, so gibt es auch höchste Grundsätze, die, weil sonst keine höchstmögliche Wahrheit, ja gar keine Vernunft statt finden würde, zugleich objektiv gültig sind. Ein solcher Grundsatz ist der Satz der Caußalität, den man ohne weiters als gültig annehmen sollte. Daß er als gültig anzunehmen ist, sieht man daraus, 1. weil sonst alle Wörter und Begriffe, die auf Grund und Folge Beziehung haben, als etwas nichtiges verbannt werden müßten; 2. weil sonst nichts erkennbar wäre, der Satz des Widerspruchs kein Denkgesetz seyn, nichts als nothwendig, und das unmögliche als möglich gedacht werden könnte; 3. weil es dann keinen Schluß, und keinen Zusammenhang geben würde; 4. Erfahrungserkenntniße Blendwerk, 5. Zwecke und Absichten leere Begriffe; 6. alles Vorhersehn unmöglich, 7. und alles nur zufällig wäre. Da es bey dem

dem Erweise der Gültigkeit des Grundsatzes der Caußalität auf die objektive Gültigkeit der Nothwendigkeit des Zusammenhanges, den man sich zwischen einer Ursache und Wirkung denkt, ankommt, so handelt der Hr. Verf. in der 4. Abh. Von Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Es gebe Fälle, sagt der Hr. Verf., wo wir die Nothwendigkeit nicht nur anerkennten, sondern sogar fühlten und empfänden. Nothwendig sey nämlich dasjenige, dessen Gegentheil als unmöglich gedacht werde; — unmöglich dasjenige, was einen Widerspruch enthalte. Etwas ist nothwendig heißt also, sein Gegentheil enthält einen Widerspruch. (Wenn man fragt, ob und warum das Gegentheil von etwas unmöglich sey? so muß der Beweis immer so lauten: ja deswegen, weil das etwas nothwendig so ist. Das Kennzeichen des Nothwendigen, nämlich Widerspruch des Gegentheils, ist also eine bloße Folge des Nothwendigen, und setzt die Erkenntniß des Nothwendigen schon voraus.) Der Begriff von Nothwendigkeit entsteht aus dem unsrer Erkenntnißkraft eignen Erweiterungstriebe; dieser macht es unmöglich zu denken, etwas sey und sey nicht zu gleicher Zeit. Er ist aber objektiv gültig; denn wenn uns der Gegenstand desselben nicht nöthigte, ihn auf ihn anzuwenden; so wäre die Anwendung desselben willkührlich, und wir könnten Gegenstände so und zugleich anders denken. — Das Nichtseyn, als Verneinung, das Mögliche, das Unmögliche und Zufällige ist nichts objektives, sondern

nur das Wirkliche und Nothwendige. Wäre der Begriff von Nothwendigkeit nicht auf Gegenstände anwendbar, so wäre alles grundlos, alles ohne Ordnung und Uebereinstimmung, ohne Zweck, unvollkommen, unnütz und eitel. Der Begriff von Zufälligkeit fließt nur aus den Schranken unsrer Erkenntniß; gäbe es etwas zufälliges, so wäre es kein Theil der Welt, es wäre gleichgültig, es hätte keinen Grund der Erkenntniß in dem Ganzen, folglich wäre es nicht erkennbar, nicht übereinstimmend mit andern, demnach könnte es widersprechend seyn. Alles also ist nothwendig; das Daseyn der Naturen wird nothwendig durch ihre Wirkungen, durch ihren Zusammenhang mit andern, durch die Natur und den Zweck dieser Welt; die Wirkungen aber werden nothwendig durch die Natur der Wirkenden, durch ihre Zwecke, und durch den Weltzweck, und durch den allgemeinen Zusammenhang; die Welt selbst aber wird nothwendig durch den Weltschöpfer. (Und der Weltschöpfer? denn alles soll ja nothwendig, und zwar durch etwas seyn?) Wer das nicht zugestehen will, muß das Gegentheil, welches aber ungereimt ist, behaupten. — Die Freyheit will der Hr. Verf. und das wohl mit Recht, der Nothwendigkeit nicht entgegengesetzt und für Zufälligkeit gehalten wissen. Allein er sieht sich, wie man sich leicht denken kann, im Gedränge, wenn er nun die behauptete Nothwendigkeit des Wirkens aller Weltdinge, die in ihrem wechselseitigen Einflusse ihren Grund hat, auch auf den menschlichen

Willen anwenden will. — 5. Abh. Ueber den Satz des zureichenden Grundes. Alles ist nothwendig; aber alles wird nur nothwendig durch etwas, das seine Bedingung und Ursache ist. (Hier scheint sich der Hr. Verf. dem richtigen Begriffe von Nothwendigkeit mehr als oben genähert zu haben; das nothwendige ist nämlich das zugleich von der Wirkungsart und dem Wirken eines Verursachenden abhängige.) Folglich hat alles seine Ursache. Es hängt also alles als Grund und Folge zusammen, folglich kann jedes aus dem andern erkannt werden; ferner, alles ist einander ähnlich, denn Gründe sind ihren Folgen ähnlich, und umgekehrt, weil sie einander vorstellen; auch ist alles einander gleich, denn Gründe sind ihren Folgen gleich und umgekehrt; ihren Folgen gleiche Gründe sind aber zureichende Gründe, folglich hat alles seinen zureichenden Grund; hat aber alles seinen zureichenden Grund, so muß es einen lezten absoluten Grund geben, durch den alles andre erst nothwendig wird (mit dem alles hat man es also denn doch nicht so genau zu nehmen, weil der letzte Grund zu dem alles schwerlich gerechnet werden kann. Rec. würde die Mühe gern über sich nehmen, das Raisonnement des Hrn. Verf. näher zu beleuchten, wenn es ihn nicht zu weit von dem Plane des Journals abführte; indessen glaubt er zur beliebigen Prüfung Winke genug gegeben zu haben). Gäbe es keine Sachgründe, so müßten unsre Erkenntnißgründe ohne Subjekt, (richtiger, ohne Sub-

strat — denn Subjekte sind Vorstellungen), oder sie müßten von einander selbst Subjekte seyn. Das Daseyn der Realgründe ersieht man auch aus dem Einfluß der Vorstellungen auf den Willen und auf die Folgen seines Handelns.

Allgemeine Gedanken über die Vorurtheile. Etwas zur Beherzigung der höhern Stände und der gebildeten Staatsklassen. von F. L. R. Dresden 1794. 2 Bog. 8. (2 ggr.)

„Die Vorurtheile, sagt der Verf., haben stets mit mehr als mindrer Despotie, den menschlichen Geist beherrscht. Sie sind Uebel des Menschen; allein sie schließen den unentwickelten Keim zu irgend einem Guten in sich, der durch Wirkungen und Veranstaltungen der Providenz hervorgelockt wird, und zum Nutzen des Menschen aufblüht und hervorreist. Sie sind Mittel, die durch den Zweck, den die Vorsehung durch sie beabsichtet, geheiliget werden; denn sie bringen die Leidenschaften des Menschen in ihr gehöriges Spiel und locken seine Spontaneität hervor. Sie sind ein Schutz vieler Tugenden, deren Hauptstütze Meynungen sind. Auch von der politischen Seite haben die Vorurtheile ihren wesentlichen Nutzen; viele dienen dazu, den Banden der bürgerlichen Gesellschaft mehr Dauer und Festhaltung zu geben, und vielen Prärogativen ganzer Stände dienen sie zum

einzigen Grunde. — Die Vorurtheile gehören also in die große Kette der Weltdinge, und jede Bemühung zur Ausrottung derselben, heißt: Schmetterlinge vor Kanonen spannen.“

Rec. hat weiter nichts über diese Schrift zu sagen, als daß er sie, dem Verfasser zur Ehre, lieber für ein Kind seines satyrischen Witzes, als für ein ernstes Produkt seiner wahren Denkungsart über Vorurtheile ansehen möchte.

System des Naturrechts nach kritischen Principien von Karl Heinr. Heydenreich. Erster Theil. Leipzig bey Joh. Gottl. Feind 1794. S. 302. in 8. (1 fl. 30 kr.)

In der Vorrede läßt uns der Hr. Verf. erwarten, daß er alle Schwierigkeiten, die seine Vorgänger in der Naturrechtslehre übrig gelassen haben mögen, besiegt, und ein in aller Rüksicht tadelfreyes System der Rechte errichtet habe. Allein, wer ihn aus seinen andern Schriften kennt, und weiß, wie viel warmes Interesse der beliebte Forscher an den Grundsätzen, die sich ihm in einem Beyfallswerthen Lichte darstellen, nimmt, weiß auch, daß er es mit der Sprache seines Enthusiasmus nicht so genau genommen wissen wolle. — In den Hauptsachen trift er überall mit denen, welche vor ihm eben dem Wege, den ihnen Kant vorzeichnete, nachgiengen, zusam-

men, hie und da vielleicht mit dem Unterschiede, daß er die Gründe und Folgen lichtvoller darstellt, als jene. Dieß konnte ihm freylich weniger Mühe verursachen, als er gefunden haben würde, wenn er auch auf die Bedenklichkeiten, welche mehrere Wahrheitsfreunde der Kantischen Grundlage der Rechtslehre entgegengesetzt haben, hätte Rücksicht nehmen wollen. Wir wollen, indem wir die Hauptpunkte seiner Untersuchung durchgehen, einige derselben anführen, und ihn und seine Leser zur gefälligen Auflösung derselben auffodern. — Dem Hrn. Verf. ist „das Naturrecht die Wissenschaft der äußern Zwangsrechte des Menschen, wie fern sie blos durch Anwendung der sittlichen Principien der Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig sinnlicher Wesen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt werden.“ In der theoretischen Philosophie gibt es Grundsätze, die die Vernunft auch noch aus andern Seelenvermögen, z. B. aus dem Verstande, ableitet; wie kommt es doch, daß die Vernunft in der praktischen Philosophie blos solche sittliche Principien, die nur in ihr gegründet seyn sollen, aufstellt? — „Pflicht ist dasjenige Verhältniß gewißer Handlungen zur moralischen Vernunft, nach welchem sie von derselben als nothwendig gefordert werden; Recht das von dem vorigen sehr verschiedene Verhältniß gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft, nach welchem sie durch diese zugelassen werden, und moralisch möglich sind.“ Das erstgenannte Verhältniß ist nicht

sowohl Pflicht, als vielmehr Verbindlichkeit und Verpflichtung; das andre aber ist nicht ein Recht, sondern eine Befugniß, und ein Recht begründet erst dieses Verhältniß, also die Befugniß; was ist also ein Recht? Soll man sich ferner bey diesen Erklärungen denken, daß die moralische Vernunft einige Handlungen als nothwendige fodre, und einige nur zulaße? Das kann nicht seyn; jede gedenkbare Handlung ist entweder von der Vernunft geboten oder verboten; vor ihr gibt es keine ihr gleichgültigen, blos zuläßigen Handlungen. Wo ist also der Grund des Unterschieds zwischen der Pflicht- und der Rechtslehre? Hr. H. will zwar der Sache dadurch aufhelfen, daß er S. 45., wo von dem Verhältnisse des Naturrechts zu der Pflichtlehre die Rede ist, sagt: „es gebe für den Menschen keinen Zustand der bloßen moralischen Möglichkeit einer Handlung, so wie ihn das Zwangsrecht ausdrücke; allein das Naturrecht betrachte ja auch den Rechthabenden nicht im Verhältnisse zu seinem eignen moralischen Bewußtseyn, sondern im Verhältnisse zu dem moralischen Bewußtseyn des Unrechtanthuenden, in wie fern er verpflichtet ist, der rechtmäßigen Gewalt Jenes keinen Widerstand entgegen zu setzen." Das heißt aber der Schwierigkeit mehr ausweichen, als sie lösen. Denn, wenn hier gesagt wird: man solle in der Rechtslehre das Recht des Rechtshabenden blos als ein Verhältniß seiner Handlung zu der Pflicht des ihm Unrechtanthuenden ansehen, nicht aber als

ein Verhältniß seiner Handlung zu seinem (des Recht-habenden) eignen moralischen Bewußtseyn; so fragt sich, woher soll die Pflicht des Unrechtanthuenden, von dem Rechthabenden einen Zwang zu leiden, erkannt und abgeleitet werden? Augenscheinlich nirgend anders woher, als von der Befugniß des Rechthabenden, sein Recht gegen den ungerechten Willen des andern durch Zwang zu sichern. Der Rechtslehrer muß also zuvor die, von den Pflichten des Unrechtanthuenden ganz unabhängigen, Rechte und Befugnisse des Rechthabenden zeigen und erweisen, bevor er mit einiger Zuversicht und Wahrheit von den Pflichten eines Unrechtanthuenden, ja überhaupt von einem Unrechtanthuenden reden kann. Ist es aber unmöglich, von dem Unrechtanthuenden aus die Rechte und Befugnisse des Rechthabenden zu erkennen; so muß die Erkenntnißquelle der Menschenrechte, die in der Rechtslehre abgehandelt werden sollen, in dem Rechthabenden selbst, und namentlich in seiner moralischen Natur liegen. Ob nun die Rechte, die aus dieser Quelle fließen, nicht zugleich Verbindlichkeitsgründe für den Rechthabenden sind, so daß die durch sie berechtigten und befugten Handlungen auch Pflichten sind? mag leicht entschieden werden. Hr. H. scheint dem Begriffe von einem Recht noch nicht tief genug nachgeforscht zu haben; denn auch er verwechselt noch S. 5. Recht und Befugniß und berührt ihren Unterschied nebenbey nur erst am Ende S. 292. Daher kam es denn

wohl auch, daß er den Begriff von einem Zwangsrechte so stellte, als habe man sich darunter eine Befugniß zu einer bloßen Zwangshandlung zu denken, S. 5. — Sein Unterschied zwischen innerlichen und äusserlichen Zwangsrechten S. 8., worauf er die Bestimmung des Naturrechts gründen will, scheint mit seinen andern Erklärungen nicht zusammen zu stimmen. Er versteht nämlich unter dem innerlichen Zwangsrechte „die durch Vernunft bestimmte Befugniß zum Zwange, in wie ferne sie dieß ist, ohne Beziehung auf eine äusserliche That, welche dieselbe möglich machte"; und unter einem äusserlichen Zwangsrechte „die durch Vernunft bestimmte Befugniß zum Zwange unter der Bedingung eines vorhergegangenen durch die Vernunft verbotenen Zwanges von Seiten des andern." Nur von den letztern soll das Naturrecht handeln. Da sich nun aber nach Hrn. H. das Zwangsrecht überhaupt auf eine ungerechte Handlung des Unrechtanthuenden gründen soll; so muß ihm jedes Zwangsrecht ein äußres seyn. — Ueber die mannichfaltigen Hypothesen des Naturrechts sagt Hr. H. in der Einleitung manches treffende, wiewohl es demjenigen, der die Foderungen einer Wissenschaft kennt, nicht unbekannt seyn kann. — Die absoluten Zwangsrechte, welche das absolute Naturrecht vorträgt, sollen solche seyn, welche sich unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit des Menschen herleiten lassen, die bedingten Rechte aber, welche in die hypothetische Rechtslehre gehören, sollen

diejenigen seyn, die sich der Mensch durch die von seinen absoluten Rechten befugten Handlungen des Zueignens und der Vertragschließung erwirbt, S. 25. 26. An dieser Eintheilung der Rechte hat Rec. dieß zu tadeln, daß der Begriff von einem absoluten Rechte unrichtig aufgestellt ist. Ein absolutes Recht kann nur überhaupt ein solches seyn, bey dem wir in der Reihe der bedingten Rechte stehen bleiben müssen, welches also keiner Bewährung durch ein andres Recht bedarf, von dem aber alle bedingten Rechte ihre Gültigkeit erhalten müssen. Diesem wahren Begriffe von einem absoluten Rechte gemäß müssen aber die mehrsten derjenigen Rechte, die Hr. H. unter die absoluten zählt, in das hypothetische Naturrecht gestellt werden, und dieses letztre ist viel zu enge vom Hrn. H. zusammengezogen worden, wenn er blos die durch rechtliche Zueignung herrenloser Güter, und die durch rechtliche Verträge erworbenen Rechte in dasselbe aufgenommen wissen will. — Die Gründe von dem Nutzen des Naturrechts, die der Verf. angibt, sind bündig, sie lassen sich aber mit noch andern vermehren. — In den Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts scheint die Behauptung noch viel zu früh zu kommen, daß die bestimmte Behandlung des Naturrechts durch die Kantische Sittenphilosophie eröffnet worden sey; einige der folgenden Bemerkungen werden dieß erhärten. — Das absolute Naturrecht fängt Hr. H. mit der Thatsache an, „daß der Mensch ein ursprüngliches

Bewußtseyn seiner Zwangsrechte besitze." Was soll das ursprüngliche Bewußtseyn sagen? und wozu der Umschweif, da auf diesen Satz hier nicht das mindeste gebaut wird, und gebaut werden kann? Der erste Grundsatz des Naturrechts, fährt Hr. H. S. 84. fort, drückt dasjenige Verhältniß der moralischen Vernunft zu unserm Begehrungsvermögen aus, aus welchem die Pflicht, alles Unrecht gegen Menschen zu unterlassen, und die Befugniß, allem Unrechte Zwang entgegen zu setzen (?) mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit folgt. Er muß also zugleich ein Verbots- und Zulassungs-Satz seyn." Rec. hat schon bemerkt, daß der Satz, der das Unrecht gegen andre verbietet, den Satz, welcher andere Rechte und Befugnisse zu erkennen giebt, unumgänglich voraussetze, indem man nicht sagen könne, daß und gegen welches Recht andrer gefehlt werden könne und nicht dürfe, bevor man noch nicht gezeigt hat, daß andre Menschen Rechte und Befugnisse haben, gegen die man Pflichten der Unterlassung hat. Der oberste Grundsatz sey nun dieser: „der Mensch hat einen freyen Willen, d. h. er kann seinen Willen selbst bestimmen. Das Gesetz aber, wodurch der Mensch seinen Willen selbst bestimmen könne, müsse nur ein formaler Grundsatz seyn; denn es müsse ein unbedingtes, oder ein Vernunftgesetz seyn" S. 87. vergl. S. 86. Wie fern liegt es denn aber in dem Begriffe eines unbedingten Gesetzes, daß es blos formal seyn, d. h. blos die Beschaffenheit eines Willens-

gegenstandes, oder blos die Beschaffenheit einer Willensregel ausdrucken müße? Wo soll denn die Unmöglichkeit eines unbedingten materialen Willensgesetzes liegen? Hr. H. scheint auch hierin Hrn. Kant zu gutwillig gefolgt zu seyn. „Dieses unbedingte formale Willensgesetz der Freyheit sey nun kein anders, als jenes Kantische Gesetz: nach allgemeingültigen und nothwendigen Regeln zu handeln. Aus diesem ergebe sich dann das Vernunftgebot: die Vernunftwesen als Zwecke an sich zu betrachten," (als solche Wesen, welche Zwecke an sich von Natur und nothwendig haben, — nicht aber, die es sind.) Auf dieses Vernunftgebot baut nun Hr. H. fort. Ist dieß Gebot aber nicht durch einen Sprungschluß erlangt worden? Folgt es so unmittelbar: weil Wesen eigne Gesetze ihres Handelns haben, so sind sie, oder so haben sie auch Zwecke an sich bey ihrem Handeln? Es scheint, daß auf diese Weise jedes Wesen als Zweck an sich angesehen werden müßte. Aber auch zugestanden, der Mensch sey in so fern Zweck an sich, in so fern er nach allgemeingültigen Gesetzen handeln kann; was folgt für die Rechtslehre daraus anders, als dieß, daß ihn andre nach allgemeingültigen Gesetzen handeln lassen sollen, daß sie ihm unrecht thun, wenn sie ihn daran hindern. Allein, ist es genug, wenn ihn andre daran nicht hindern? Können denn alle Regeln, nach denen ein Menschen handeln soll, allgemeingültig seyn? Wenn er nun nach partikulargültigen Regeln handeln wollte, wie

er vielleicht oft soll, thun ihm andre nicht unrecht, wenn sie ihm dieses Handeln nicht zulassen? Ferner, handelt der Mensch nur nach und durch Regeln bestimmt? wenn er nun noch andre Handlungsgründe zu seinem vernünftigen Wollen nöthig hätte, und andre Menschen hinderten ihn an dem Erwerb derselben, verfahren sie alsdann nicht auch ungerecht gegen ihn? Hier herrscht also noch durchaus Dunkelheit und Unbestimmtheit. Hätte Hr. H. seinem obigen ersten Grundsatze nur treu bleiben, und die Menschenrechte daraus ableiten wollen; so hätte er nun subsumiren sollen: diese und diese Regeln sind allgemeingültig, folglich hat der Mensch die Befugniß, demjenigen Zwang entgegen zu setzen, der ihm an der Ausübung dieser, und wieder eine andre Befugniß, gegen den Gewalt zu gebrauchen, der ihn an der Befolgung dieser andern Regel hindern will. Oder, hätte der Grundsatz, daß der Mensch Zweck an sich sey, zum Fundamente der übrigen Rechte dienen sollen; so war es nöthig, die Zwecke an sich, die einer Person durch ihre Natur eigen sind, zuerst nahmhaft zu machen und zu erweisen, und darauf fort zu schliessen: andre Menschen behandeln mich als Zweck an sich, und folglich gerecht, wenn sie meinem Bestreben nach diesem und diesem meiner Zwecke an sich nichts entgegensetzen, und ich bin vermöge dieser meiner Zwecke befugt, gegen sie, wofern sie nicht diese meine Zweckfoderung respektiren wollen, Gewalt zu gebrauchen. Aber weder den einen noch den andern Weg

hat Hr. H. so verfolgt, wie es seinem philosophischen Geiste würdig gewesen wäre, und es bleibt des Menschen Willkühr überlassen, welche Zwecke er als seine Zwecke an sich, und als seine bedingten Zwecke oder Mittel ansehen will, vergl. S. 155. Hr. H. gibt sich viele Mühe (v. S. 95-97.) den scheinbaren Widerspruch zu heben, der alsdann sich zeigt, wenn man den Grundsatz annimmt: jeden als Zweck an sich zu behandeln, und dann doch auch die Befugniß, seinen Willen zu zwingen. Rec. däucht, die Auflösung sey leicht, wenn man bedenkt, daß nicht ich, sondern mein Beleidiger die Schuld hat, wenn ich ihm zu dem zwinge, was er mir schuldig ist, und was ich gern ihm freywillig würde haben thun lassen, wenn er es frey, ohne mein Zuthun, und um seines eignen Zwecks willen hätte unternehmen wollen. S. 99. glaubt Hr. H. diejenigen tadeln zu müssen, welche behaupten, Handlungen der Gütigkeit ließen sich ihrer Natur nach nicht erzwingen, indem er meynt, es sey ja nur die Frage, ob sich die äußre Handlung der Gütigkeit, nicht aber ob sich die guten Motive erzwingen lassen? Sie vergessen, könnten seine Gegner antworten, daß wir von Handlungen der Gütigkeit als *solchen* sprechen, die denn offenbar nicht anders denkbar sind, als unter der Voraussetzung, daß sie aus guten Motiven entspringen. Hat also ein andrer auf dergleichen Handlungen eines dritten, und zwar nur auf sie, in so fern sie solche sind, ein Recht; so versteht es sich von selbst, daß ihm dies Recht zu kei-

nem Zwange gegen den andern befugen könne. — Wenn Hr. H. S. 100. u. f. dem widersprechen will, daß die Befugniß zu zwingen aus der Pflicht zu zwingen hergeleitet werden könne, so sophistisirt er zu Gunsten seiner Meinung nicht wenig; denn es konnte ihm schwerlich entgehen, daß hier von Pflicht und Befugniß, in so fern beyde in einer und der nämlichen Person statt finden, die Rede sey, so daß der Sinn dieser ist: Cajus hat die Befugniß, seinen Beleidiger Titius zu zwingen, weil er, Cajus, die Pflicht von sich selbst und namentlich von seinem zu sichernden Naturzwecke aus die Pflicht hat es zu thun. — Rec. will, um sich nicht zu wiederholen, andre Meynungen des Hrn. Verf. überschlagen, und nur noch einige Bedenklichkeiten über die Gründe der Lehre von Zueignung und Verträgen, die Hr. H. als sein vorzügliches Verdienst angesehen wissen will, äussern. Zuvor aber ein paar Worte über die Beschuldigung (S. 121.), als stellten alle Vertheidiger des Princips der Selbstliebe den Grundsatz auf: Thue dasjenige, was dir nach dem ganzen Umfange, und in der ganzen Dauer deiner Existenz am meisten wohlthut. Hr. H. verwechselt hier das Princip der Glückseeligkeit mit dem der Selbstliebe; letztres lautet so: thue alles dasjenige, wozu dich die Liebe zu dir selbst, d. h. die Liebe deiner eignen wahren persönlichen Würde verpflichtet. Die ächten Vertheidiger dieses Princips verwerfen das Princip der G l ü c k s e e l i g k e i t aus eben so voller Ueberzeugung,

wie Hr. H., und suchen ihren Lebenszweck blos in derjenigen Fülle der Liebe, welche aus ihrem erworbenen immer größern persönlichen Werthe entspringt. — Die Lehre vom Erwerb des herrenlosen Eigenthums. „Der Mensch als moralische Person sieht die Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen beliebigen (?) Zweck an (S. 214.) Dieß darf er, in so fern andre Menschen sie sich noch nicht zu ihren beliebigen Zwecken geeignet haben (S. 217.) „ferner, wenn er sich andre Menschen vollkommen verpflichtet denken kann, die Sachen, deren er sich als seines Eigenthums bewußt ist, unverletzt zu lassen; welches denn geschieht, wenn er diese Sachen so bezeichnet, daß sie als nicht freye erscheinen" (S. 219.) — Erstlich ist kein Grund vorhanden, der andre verpflichten sollte, mir zu meinen beliebigen Zwecken Sachen als Mittel ausschliessend eignen zu lassen; das bloße Belieben verdient keinen Respekt. Zweytens, wie besteht dieses so bestimmte Zueignungsrecht mit meiner Pflicht, die mir der obige Grundsatz auferlegt, jeden nur nach allgemeingültigen Regeln handeln zu lassen? Wenn der andre seinen beliebigen Zweck zur Regel seiner Eigenthumseignung macht, ist diese Regel dann allgemeingültig? und habe ich die Pflicht, ihn darnach handeln zu lassen? die Zeichen für sich, auch selbst in Verbindung mit meinem Belieben, entscheiden nichts, gründen keine Pflicht bey andern. Drittens, wenn nun andre, den aufgeführten Grundsätzen gemäß, blos zu ihren beliebigen

Zwecken, sich Sachen geeignet hätten, und meine von Hrn. H. nicht geläugneten, absoluten persönlichen Zwecke würden dadurch unerreichbar, verletzen dann andre meine Rechte des Erwerbes nicht durch ihre beliebige Zueignung? Offenbar hätte Hr. H. so verfahren sollen, daß er gesagt hätte: diese und diese Zwecke an sich hat ein jeder an dem andern heilig zu halten; nur was diese fodern, darf jeder sich von den noch herrenlosen Sachen eignen, alle übrigen soll er andern zu ihren persönlichen Zwecken eignen lassen u. s. w., sonst verletzt er das vernünftige Recht der Erwerblichkeit andrer". — Theorie der Verträge: Jemanden etwas leisten h. eine Handlung zum Zweck eines andern vornehmen, und einem etwas versprechen h. ihm durch Zeichen zureichenden (?) Grund geben, eine Leistung von dem Versprechenden zu erwarten. Die Wirkung des Versprechens, dessen Annahme erklärt worden ist, ist die: daß der Promittent weiß, der andre ist berechtigt, die Leistung von ihm vorauszusetzen; (liegt der Berechtigungsgrund schon so geradhin im Versprechen?) ich kann, (kann und darf!) nämlich das Versprochene als ein Mittel für meine Zwecke ansehen, zwar unter der Bedingung des guten Willens des Versprechenden, aber diesen vorauszusetzen, habe ich vollkommenes Recht (?) — Ein angenommenes Versprechen h. ein Vertrag (S. 291. vergl. 295.); durch jeden Vertrag erwirbt man sich Zwangsrecht. — Der Gegenstand eines Vertrags muß seyn ein bestimmter, physisch mög-

licher und durch die moralische Vernunft erlaubter Gegenstand. — Bey jedem Vertrage muß die Einwilligung gegenseitig ausdrücklich erklärt werden."
Genug zur Kenntlichmachung dieser Theorie! Sie theilweise zu prüfen, würde Rec. zu weit führen; es mag zum Nachdenken über sie hinlänglich seyn, wenn Rec. bemerkt: daß Hr. H. in dieser Theorie, so wie fast durchaus, einen unrichtigen Begriff von Freyheit des Menschen, und folglich auch von seinem Rechte auf Freyheit, seinen Schlüßen zum Grunde lege; er hat nämlich Willkürlichkeit und Belieben, statt des Vermögens, nach eignen vernünftigen Gründen oder Zwecken zu handeln, vor Augen; aber nur letztern überall zu folgen und treu zu bleiben ist der Mensch berechtigt, nur aus ihm fließen gültige Rechte und Befugnisse, aus dem Belieben aber unmöglich. — Die Rechtslehre sollte dazu dienen, daß, statt des willkürlichen und beliebigen, das durch die moralische Natur und Menschheit gebotene und berechtigte, folglich objektivgültige, in die Menschenwelt mehr eingeführt würde; aber eine solche Anlage der Rechtslehre gibt keine Hoffnung dazu. Möchte deswegen Hr. H., dessen philosophisches Talent in allen seinen Schriften unverkennbar ist, und für das Wohl der Menschen sehr fruchtbar werden kann, doch den Entschluß fassen, seine Philosopheme schärfer zu prüfen, noch mehr seinen eignen Weg zu gehn als bisher, und diese und andere Bedenklichkeiten gegen die Kantischen Grundsätze nicht ausser Acht zu lassen.

Unterredungen eines Vaters mit seinen Söhnen über die natürliche Religion von Ludw. Jm. Snelle, Candidaten des Predigtamts. Neuwied und Leipzig 1794. 136 S. in 8. (8 ggr.)

Der Hr. Verf. dieser Schrift will hiemit anfangen, die Philosophie ihres Schulgewandes zu entkleiden, und sie dadurch auch Ungeweihten anschaulich und faßlich zu machen. Er will dieses nicht, nach Art einiger populären Philosophen, durch eine blumen- und bilderreiche von rednerischen Floskeln wimmelnde Schreibart thun, weil dieses zwar die Einbildungskraft beschäftige, aber den nach Wahrheit Forschenden unbefriedigt lasse; vielmehr will er durch eine bestimmte und ungekünstelte Sprache seine Leser zu überzeugen suchen. Er wählt zwar ein zweckmäsiges Vehikel, nämlich die Gesprächsform; allein ist denn die Kantische Moral- und Religionslehre schon wirklich so reif und so begründet, daß wir sie ohne Gefahr in das gemeine Leben einführen, zum Vortheil der Menschheit einführen könnten? Dürfen wir z. B. den Glauben an Gott, Unsterblichkeit, Vorsehung u. s. w., wie es unser Verf. wirklich thut, blos auf die Forderung der praktischen Vernunft gründen und die andern Beweise, die doch für den Nichtkantianer weit verständlicher, und vielleicht auch in der That triftiger sind, gerade zu als unhaltbare und schwankende Stützen erklären, um nur jenem gleichsam erzwungenen Glau-

den Eingang zu verschaffen, der doch wohl nie festen Fuß fassen dürfte, da sicherlich wenig Erwachsene, geschweige denn Kinder, für diese Glaubensgründe aus der praktischen Vernunft empfänglich seyn möchten? Das erste Gespräch handelt von der moralischen Natur des Menschen, und hier beschäftigen den Verf. die Fragen: Erkennt der Mensch Pflichten aus der Vernunft? und wie erkennt er sie aus der Vernunft? Der Verf. that wohl, der übrigens alles nach Kantischen Zuschnitt ausführt, daß er sich in diesem Gespräche nicht länger bey Erklärung des reinen Sittengesetzes aufhielt; indem er vorher seinen Kindern noch nicht begreiflich gemacht hatte, was überhaupt das Sittengesetz sey; vermuthlich hat er dieses sehr schwer gefunden. Wenn aber der V. vom Gewissen sagt, es spreche stets, als ein unbestechlicher Richter, ein gerechtes Urtheil, so wünscht Rec., daß der Verf. an das sogenannte schlafende und irrende Gewissen denken möge. Das 2te Gespräch, welches vom zukünftigen Leben handelt, ist angenehmer zu lesen, als das vorige. Der Verf. kommt aber bisweilen auf Ausdrücke, welche das Kind sicherlich nicht verstehen wird; so sagt er z. E. im 3ten Gespräch, wo er von Gott redet, S. 50.: Gott muß der Gegenstand der Vorstellungen von der höchsten Vollkommenheit und insonderheit von dem höchsten Gute seyn, welche sich die Vernunft zwar macht, aber nie ganz fassen kann. — Im 4ten Gespräch führt er die Gründe aus, auf die sich unser Glaube an Vorsehung stützen soll. Da

diese Schrift die Bestimmung nicht hat, die Beweise der Kant. Resultate zu erhärten: so übergeht Rec. die Prüfung der Wahrheit dieser Sätze. Zuletzt redet er in 3. Gesprächen über die Pflichten des Menschen, die er in Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen unsre Nebenmenschen eintheilt. Ueber das ganze Buch muß Rec. noch erinnern, daß sich der Verf. nicht allein die natürliche Religion, wie man aus der Aufschrift des Buchs hätte vermuthen sollen, sondern auch die Moral zum Gegenstande seiner Gespräche gemacht hat. Inzwischen möchte es immer seyn, daß er den Begriff der Religion so weit ausdehnen wollte; wenn nur der grose Umfang dieses Gebietes und die Kürze dieser Schrift einander nicht entgegengestanden wären; der Zweck des Popularisirens kann dabey unmöglich begünstiget werden! Daraus entsprangen dann Unvollständigkeit, Undeutlichkeit und Unannehmlichkeit für den Leser. Dieß findet man besonders im letzten Gespräch, wo er fast alle Pflichten gegen andere Menschen in 13. Blätter zusammendrängt. Wer nun das Unangenehme kennt, das man empfindet, wenn man eine Dispositionenmäsige Zusammenstellung verschiedener Materien liest, wo man von einem Gegenstand zu geschwind zum andern fortgerissen wird, der muß dem Rec. beypflichten, daß dieses Werkchen für Kinder ganz untauglich sey.

Ueber die Humanität der Philosophie. Fortsetzung. Eine Einladungsschrift von Joh. Friedr. Breyer, Hofr. Dr. und Prof. der Philos. — Erlangen. 1794. 3 Bogen in 4.

Der würdige Hr. Verf. dieser schön geschriebenen Abhandlung versteht unter der Humanität der Philosophie, „daß sie von dem gemeinen Menschenverstande ausgegangen sey, und sich in ihren Fortschritten durch die Aussprüche desselben habe leiten lassen, aber auch am Ende ihrer spekulativen Laufbahn zu demselben zurückkehre.“ Die Regel dieser Humanität würde also lauten: „Erhaltet die Philosophie, als Wissenschaft, in ihrer natürlichen Verbindung mit dem gemeinen Verstande und Interesse“! — In dieser Fortsetzung handelt der Hr. Verf. nur von demjenigen Bestandtheile jener Humanität, welcher in dem Satze: „alle Philosophie muß an dem Ende ihrer spekulativen Laufbahn zu dem gemeinen Menschenverstande zurückkehren,“ ausgedrückt ist. Das Ende ihrer spekulativen Laufbahn findet aber die Philosophie bey der Frage: besteht etwas, und was, und wie besteht es an sich selbst? Diese Frage nämlich ist für die Philosophie schlechterdings unbeantwortlich. Sie kann zwar mehrere Erkenntnisse aufweisen; ob wir aber etwas, und was wir mit denselben zu erkennen berechtigt sind? dieß vermag nur der gemeine Verstand vermit-

tel, t des ihm wesentlich eignen Schlußes vom Gedachtwerdenmüssen zum Seyn zu entscheiden. Dieser Schluß ist eine Thatsache in uns, obgleich nicht von jedermann aus den noch andern innern Thatsachen herausgehoben und zum Gebrauche besonders aufgestellt; letztres zu thun ist nur die Angelegenheit des Philosophen. Es würde aber eine Anmaßung von ihm seyn, wenn er seine Vorkehrungen, diesen Schluß als Thatsache in der Philosophie aufzustellen, für Beweise desselben halten wollte. (Ohne allen Zweifel; der Schluß selbst läßt sich durch keine Gründe gültig machen; doch läßt sich noch ein anderer Beweis dieses Schlußes, den der Philosoph zu geben schuldig ist, denken, nämlich der, womit er zu erweisen hat: daß der Schluß als ein gültiger Schluß Thatsache sey, — eben das schwierigste in jener Angelegenheit des Philosophen). Durch diesen Schluß nun verschaft die Philosophie ihren Erkenntnissen, selbst jenen von übersinnlichen Gegenständen, einen festen Glauben an ihre objektive, obgleich nur relativ-objektive Gültigkeit, oder daran, daß sie für uns in der That und Wahrheit Erkenntnisse von Gegenständen, diese aber nur als Erscheinungen für uns angesehen, sind. Mit Hülfe des gemeinen Verstandes und seines Schlußes kann also die dogmatische Philosophie und Metaphysik allen Skepticismus besiegen; denn diesen Schluß und das Bewußtseyn seiner Gültigkeit, folglich auch das damit verbundene Bewußtseyn der relativ-objektiven

Gültigkeit unsrer Erkenntnisse kann der Skeptiker nicht wegdemonstriren; er muß alles sein Raisonnement selbst darauf bauen. Allein auch Hr. Kant dürfte sich in seiner Läugnung der Möglichkeit einer Metaphysik, und in seinen Postulaten gegen den Menschenverstand und jene seine Waffe nicht wohl halten können, ohne den vielleicht gerechten Vorwurf zu verdienen, daß seine Philosophie nicht menschlich sey. — Inzwischen dieß sind lauter Glaubensartikel, die in der philosophischen Welt noch keine Symbole sind; noch gibt es Partheyen und Spannungen, bey denen besonders der Profeßions-Philosoph manches fürchten und wünschen kann, was ihm nothwendig am Herzen liegen muß. Wird nicht z. B. der Verrächter der Vernunft und ihrer Bemühungen (der Misolog) den neuen Unfrieden in der philosophischen Republik zur Verstärkung seiner Vorwürfe gebrauchen, und wird durch ihn unterstützt, der Leichtsinn und der Aberglaube nicht noch mehr, als sonst das Haupt emporheben? (Der gemeine Menschenverstand mit seiner humanen Philosophie wird auch für diese lernäische Schlange ein Herkules seyn; die sogenannte philosophirende Vernunft wird aber erst seine Kraft zur Mannesstärke auferziehen müssen. Doch hier ist der Ort nicht, wo Rec. seine Beruhigungsgründe vortragen kann.) Läßt sich von Menschen eine vollkommne Philosophie erwarten, widerspricht dieser Vollkommenheit nicht schon der Begriff, und die Geschichte der Philosophie? (Die Geschichte

dürfte schwerlich über dasjenige, was noch möglich ist, entscheiden können; und was das erste betrift, so dürften sich auch mehrere Gründe finden lassen, die uns zu der grossen Hoffnung eines durchaus unwandelbaren Gebäudes der Philosophie berechtigen. Indessen diese Gründe hier bey Seite gesetzt, der Philosoph kann sich in Absicht dieser Frage vielleicht schon mit jener Antwort begnügen, die man auf die Frage wegen der Möglichkeit einer vollkommnen Tugend zu geben hat: jeder strebe an seinem Theile nach vollkommner Tugend, so viel ihm möglich ist!) Ist in Hinsicht auf die höchsten Principien der Philosophie ein ewiger und durchgängiger Friede zu hoffen, und auf welchem Wege? Ist er auch zu wünschen, oder ist vielmehr zu befürchten, daß er den Schlaf der Vernunft wieder herbeyführen werde? Der Hr. Verf. befürchtet, und ohne Zweifel mit Recht, das letztre nicht. Bis nun aber dieser Friede gestiftet seyn wird — wie hat sich der seinem Berufe treue Professions-Philosoph dabey zu benehmen? wird er nicht seinen jüngern Freunden blos die Resultate einer mit tiefer Spekulation angelegten Elementarphilosophie vorlegen, und mehr, was die obersten Principien betrift, den eklektischen Erzehler und logisch-synkretistischen Dogmatiker machen müssen? (Wenn es zu dem Amte des Professions-Philosophen gehört, seine Zöglinge zum Selbstdenken und zu vernünftigen Einsichten und Ueberzeugungen anzuleiten, so dürfte es wohl nicht ausser seinem Amte liegen, ihnen in der

Elementarphilosophie die Gesetze der Seelenkräfte und die davon abhängigen elementarischen Grundsätze aller Erkenntniß in ihrem Zusammenhange, nach ihrer vollständigen Zahl und Bestimmung bekannt zu machen. Da diese Grundsätze die Sprache der Natur einer jeden Menschenseele sind, so läßt sich denken, daß der Lehrer sie auch jedem aufmerksamen, und nicht ganz unfähigen Schüler faßlich machen könne; — wenigstens scheint die Logik, ja selbst die Moral, wenn sie gründlich vorgetragen werden sollen, eben so viel Schwerfaßliches in sich zu haben, als eine Elementarphilosophie. Doch, der Hr. Verf. will ohne Zweifel nur den dornichten Weg, den man um den Schlüssel zur Elementarphilosophie zu finden gehen muß, verstanden wissen, jene tiefen Untersuchungen nämlich, durch welche man zu der deutlichen Einsicht der Gültigkeit des Grundsatzes der Kaussalität, des Schlusses vom Gedachtwerden müssen auf das Seyn u. a. gelangt; — seine jüngern Schüler zu nöthigen, dem Lehrer auf diesem Wege Schritt vor Schritt zu folgen, würde allerdings zu viel gethan, und auch überflüßig seyn; diesen Gang muß er blos mit den Eingeweihten gehen. — Da der würdige Hr. Verf. seine letztern Fragen als Rathschläge beherzigt sehen möchte, so ziemte es der Achtung des Rec. gegen denselben, in die Betrachtung dieses wohlgemeynten Rathschlags, so viel es hier der Raum verstattet, mit einzugehen, und auch seine Bedenklichkeiten darüber zu äussern.)

Ist Glückseligkeit oder Tugend die Bestimmung des Menschengeschlechts? Ein Versuch zur Berichtigung des von Kant veranlaßten Streites über den Endzweck der Welt, von J. G. Rätze. Leipzig 1794. 8. S. 72. (5 ggr.)

Schon die Aufschrift zeigt, daß der Verfasser den eigentlichen Streitpunkt zwischen Hrn. Kant und seinen Gegnern nicht bestimmt ins Auge gefaßt habe. Es ist den streitenden Partheyen nicht eigentlich darum zu thun, zu wissen, ob Glückseligkeit oder Tugend die Bestimmung des Menschen sey? sondern, ob Glückseligkeit durch Tugend realisirt werden könne? kurz, es ist ihnen um das bestimmte Verhältniß der Glückseligkeit zur Tugend zu thun; der Streit kann also auch durch Beantwortung obiger Frage auf keine Weise geschlichtet werden. Aber auch abgesehen von dieser Verwechslung, so ist gegenwärtige Schrift voller unbestimmter, Beweisloser, unzusammenhängender Sätze. Das Resultat derselben, welches der Verf. an mehrern Orten angiebt, ist dieses: der Mensch ist zur Tugend und zur Glückseligkeit bestimmt; aber zu einer Glückseligkeit, welche durch Tugend geheiliget ist, und die durch dieselbe, da sie vorher blos der Sinnenwelt zugehörte, das Bürgerrecht in der Vernunftwelt erhält: folglich ist sittliche Glückseligkeit die Bestimmung des Menschen. Hätte doch der Verf.

zuerst die Fragen untersucht: Was ist Bestimmung? und wie erforschen wir die Bestimmung eines Dinges? Es wäre dieß wenigstens zweckmäßiger gewesen, als seine Raisonnements über Aufklärung, die er in der Einleitung vorträgt.

Wie sind gewaltsame Revolutionen am besten zu verhindern?

(Deutsche Monatsschrift Juny 794.)

Der Verf. giebt zuerst eine Erklärung von dem Worte Revolution; in eigentlicher Bedeutung heiße dasselbe: „Veränderung in den wirkenden Kräften, oder: Abänderung des jedesmaligen Zustandes einer Sache." — Dieses auf Staaten angewandt würde Revolution, " Abänderungen oder Veränderungen in den Regierungsformen, Gesetzgebungen, Religionen und Gebräuchen, kurz „Abänderungen bey denen im Staate wirkenden Kräften" bedeuten; und also, wenn dergleichen Abänderungen das Beste oder die Glückseligkeit des größten Theils der Gesellschaft bewirken, eine sehr wohlthätige Sache seyn. Gewaltsame politische Umwälzungen entstehen aus der Unzufriedenheit des größten Theils einer Nation, mit dem weniger zahlreichen Theil derselben. Vervollkommung, Bildung und Fortschreiten liegen in dem menschlichen Geiste und sind nicht zu verhindern und nicht zu vertilgen; und verschiedene Einrichtungen ver-

tragen sich nicht mehr mit dem Geiste der Menschheit. Das beste Mittel also, gewaltsame Revolutionen zu verhindern, würde das seyn: allmählige zu befördern. Dieses Mittel hat jeder Staat in seiner Gewalt; es würde auch Pflicht jeder guten Regierung seyn, und ist es bereits mehrern geworden. Wir können den Vorschlägen, die nun der Verf., zwar sehr kurz, aber wohl durchdacht, und gutgeordnet hinzufügt, unsern Beyfall nicht versagen.

Geist der Philosophie und Sprache der alten Welt, von Wilh. Fr. Hezel, Fürstl. Hess. Geh. Regierungsrath und Professor zu Gießen 1 Th. Lübeck und Leipzig, bey F. Bohn und Comp. 1794. in 8. S. 346. (1 Rthl. 4 ggr.)

Jedes Zeitalter spricht, wie es denkt; wie also die alte Welt dachte, so sprach sie. Dieß ist der Grundsaz, den Hr. H. diesem schäzbaren Werke in der Einleitung vorausschickt. Auf diesen Grundsaz läßt Hr. H. folgende Hauptregel folgen: Wie sich der Mensch (auf der untern Stufe der Kultur) etwas als wahrscheinlich denkt und erklärt: so drückt er es auch als wirklich aus. Der noch unausgebildete Mensch, so räisonnirt Hr. H., empfindet, ganz so wie der Gebildete, eine Neigung, Wirkungen auf Ursachen zurückzuführen. Nur befriedigen beyde sie mit sehr ver-

schiedenem Glücke. Dieser irrt weniger, weil das Maaß und der Umfang seiner Kenntnisse grösser, und weil er in seinem Urtheile behutsamer ist. Jener, bey noch sehr wenigen Kenntnissen, traut seiner unausgebildeten Vernunft zu viel, mischt Phantasie in seine Empfindungen und sagt dreist: So ists! anstatt daß er sagen sollte: Mir scheint es so! (Anfangs scheint diese erste Hauptre el: der unausgebildete Mensch drückt alles, was er sich als wahrscheinlich denkt, als wirklich aus, im Widerspruch zu stehen mit dem obigen Grundsaz des Hrn. V.: der Mensch spricht, wie er denkt. Allein aus der Erklärung desselben sieht man, daß er nur im Ausdrucke gefehlt hat; er hätte nämlich, um bestimmter zu reden, die erste Hauptregel wohl so ausdrücken sollen: der unerfahrne Mensch schließt zu schnell von der Wahrscheinlichkeit auf die Wirklichkeit, und drückt diese seine unreifen Urtheile auch so in seiner Sprache aus). Diesem zufolge macht der unerfahrne Mensch, dessen Kenntnisse nicht hinreichen, für jede Wirkung sogleich eine natürliche Ursache zu finden, alsbald die Gottheit zur unmittelbaren Ursache. Dieß thut er in fünf Hauptfällen: a) Alles Frappante und Unerwartete scheint ihm unmittelbare Wirkung der Gottheit zu seyn. Daraus muß man sich diejenigen Stellen der Bibel erklären, in welchen von Gott gesagt wird: daß er einem die Gunst eines Höhern zugewandt habe. Die Judith schmückte sich durch ihre besten Kleider, und nun hieß es: der Herr

verlieh ihr Anmuth. Dem ausserordentlich Tapfern ließ die alte Welt eine Gottheit zur Seite stehen. Nicht selten sagt David: Gott war bey mir, er stand mir zur Seite. — Wer hingegen mit erloschenem Muthe, mit Mißglück focht, von dem muste die Gottheit gewichen seyn. Daher hat man sich zu erklären, warum David betete: Herr sey mir nahe, entferne dich nicht von mir. — Nachdem er zum König der Israeliten gesalbt war, hieß es von ihm: der Geist des Herrn kam über David, d. i. ausserordentlicher Muth belebte ihn. Von Saul wurde gesagt: der Geist des Herrn wich von Saul d. i. sichtbar entsank ihm der Muth — und ein böser Geist vom Herrn machte ihn sehr unruhig, d. h. an die Stelle seines Muthes trat Melancholie. S. 90. macht der Hr. V., um dem Zweifel zu begegnen, daß die Parallelen, die er aus dem Homer zur Erläuterung der Sprache und Philosophie der alten Welt anführt, deßwegen nicht ganz sicher seyn möchten, weil Homer ein Dichter, die Bibel aber nicht durchaus poetisch sey, die sehr richtige Bemerkung: daß die Sprache der alten Welt und ihre Poesie gewissermassen eins sey, weil das Wesen beyder in sinnlicher Darstellung bestehe. S. 95. erwähnt der Hr. V. auch noch der fast allgemein angenommenen Idee der alten Welt: daß Menschen, denen sehr vorzügliche Glücksgüter zu Theil wurden, z. B. Sieg im Kriege, Reichthum und Macht, Ehre, große Naturgaben und Talente, Lieblinge der Gottheit seyen,

woraus sich denn auch der Nationalstolz der Juden erklären läßt. b) Wo ihm eine ganz besondere Gegenwart und unmittelbare Wirkung der Gottheit bemerkbar zu seyn scheint, da ist ein Engel Gottes. Die Gottheit erscheint ihm also entweder selbst in angenommener Gestalt oder durch ihre Werkzeuge; letztre sind ihm alle frappante Mittel, deren sich Gott zur Erreichung gewisser Zwecke zu bedienen scheint; z. B. Personen, welche unter gewissen merkwürdigen Umständen wohlthätig oder fürchterlich erscheinen. Von den angenommenen Kennzeichen einer unter Menschen in Person erscheinenden Gottheit handelt der Hr. V. S. 215. Man glaubte nämlich eine in sinnlicher Gestalt, sonderlich in Menschengestalt erscheinende Gottheit aus mancherley Merkmahlen zu erkennen, jedoch ohne diese Merkmahle jedesmal alle zu verlangen. Die vorzüglichsten derselben sind folgende: 1) Körperliche Schönheit, majestätischer Anstand, ausserordentliche Leibesgröße; 2) ausserordentliche Leibesstärke; 3) eine ungewöhnlich starke Stimme; 4) tiefe Einsichten, hoher Verstand, Weisheit und Wohlmeynen im Ertheilen eines Raths, zumal für einen Menschen, der in einer bedenklichen Gemüthslage ist, worinn er sich selbst nicht zu rathen weiß; 5) Glanz, besonders vom Blitzglanz abstrahirt, daher der Blitz so oft Gottes Angesicht heißt; 6) Erscheinung unter merkwürdigen Umständen z. E. bey einem Opfermahl, in tiefer Einsamkeit; 7) schnelle unvermuthete Entfernung; 8) Leich-

ter, fliegender Gang beym Weggehn; 9) Wohlgeruch des Haares oder des ganzen Körpers, in welchem eine vermeintliche Gottheit erschien; 10) starke, mächtige Wirkungen auf das Gemüth und auf den Verstand dessen, dem eine Gottheit in sichtbarer Gestalt erschien; diese Wirkungen aber waren bald wohlthä thätig bald nachtheilig z. E. schneller, plötzlicher Tod. Engel oder erscheinende Gottheiten dachte sich die alte Welt aber nicht immer in Person, oder in angenommener menschlicher Gestalt, sondern auch in Wirkungen, die man ausser dem unmittelbaren Zusammenhange mit der Gottheit, als ihrer unmittelbaren Ursache unbegreiflich fand, also in frappanten Mitteln und Wegen der Vorsehung zur Erreichung wichtiger Zwecke. Dahin gehören merkwürdige Naturerscheinungen in einem kritischen Zeitpunkte — frappirende Gestalten, die man bey einer wichtigen Angelegenheit des Herzens, in einem merkwürdigen Zeitpunkte, oder an einem die Aufmerksamkeit reizenden Orte sah z. E. elektrische Flammen — ferner, jede andere dem Zeitalter unbegreifliche Wirkung z. E. das Seltsame eines periodischen Gesundbrunnens — oder merkwürdige Fügungen der Providenz überhaupt z. E. ein Traum. Man nannte auch Menschen, die man übrigens als wahre Menschen erkannte, in welchen sich aber die Providenz sichtbar darstellte, Engel. Noch fügt der Hr. V. S. 284. eine Anmerkung hinzu, welche einen großen Einfluß in die Hermeneutik hat: Diese ihre Begriffe, sagt er, drückten sie nun

auch in der Sprache aus; nach ihnen wurden die Redensarten gebildet, und was das vorzüglichste ist, der Sprachgebrauch wurde auch dann noch beybehalten, wenn sich schon die Begriffe geändert hatten, ja man findet sie selbst in dem Munde der Weisen noch. Dadurch getäuscht, schob man Jesu und seinen Schülern Lehrsätze unter, die ihren andern Lehren widersprechend, und ihrer unwerth sind, z. E. die Lehre von den Besitzungen und Austreibungen der Dämonen. c) Auffallend böse Wirkungen, physische sowohl als moralische, erklärt sich die alte Welt aus einer Einwirkung mächtiger böser Geister. Alles Unglück, das über Hiob und seine Familie hereinbrach, brachte der Satan; eben so schrieb man auch auffallend unsittliche Handlungen dem Satan zu. d) Alles ausserordentlich Grosse, Vortrefliche und Seltne in seiner Art wird von ihr als unmittelbare Wirkung der Gottheit gedacht, und heißt daher in der Sprache der alten Welt, göttlich, Gottes Werk; so heißt z. B. ein ausserordentlich großes Geschrey ein göttliches Geschrey, ein ungeheuer großer Berg, ein Berg Gottes. e) Was Gott blos zuläßt und nur nicht gewaltsam hindert, wird von der alten Welt als unmittelbare Wirkung der Gottheit gedacht, so wenig vereinbar auch mit dem Begriffe eines unendlichen Wesens eine solche Wirkung als Wirkung ist. So läßt z. B. die alte Sprache Gott die Menschen zum Bösen reizen, — und die Menschen täuschen und betrügen. Jer. 19, 14. sie verstandlos wählen u. d. g.

Dieß wäre denn die Skizze eines in aller Rücksicht brauchbaren Werkes. Wenn gleich die Erklärung mancher Bibelstelle Rec. sehr gezwungen vorkommt; so sind doch mehrere andere vorhanden, die den oben angeführten Hauptgedanken des Verfassers hinreichend erläutern. — Da der Nutzen, den dieses Werk den Theologen und Philologen stiften kann, ohne Zweifel nicht der einzige ist, da man mit Grunde sagen kann, daß er sich fast über jeden Theil der Gelehrsamkeit, besonders aber über Menschenkunde, und über Geschichte der Philosophie verbreitet; so empfehlen wir dasselbe jedem, dem nützliche Kenntnisse am Herzen liegen. Sollte sich auch finden, daß nicht alle Ideen des Verf. in strenger logischer Verbindung stehen; (so dürfte z. E. die erste speziellere Ordnung (a) zu weit umfassend und die andern vom Hrn. Verf. als einander coordinirt aufgestellten Urtheile, dürften nur subordinirte Sätze seyn; das dünkt Rec. besonders bey der vierten Ordnung d. der Fall zu seyn,) so verlieren dadurch die häufig ausgestreuten vortrefflichen Bemerkungen an ihrer Wahrheit und Anwendbarkeit nicht im mindesten.

Trost der Philosophie aus dem lateinischen des Boethius mit Anmerkungen und Nachrichten die Geschichte des Originals und das Leben des Verfassers betreffend von Fr. K. Freitag. Riga 1794. bey J. F. Hartknoch 20 Bogen in gr. 8. (20 ggr.)

Rom war schon längst von seiner Höhe herabgesunken, Künste und Wissenschaften waren sehr tief gefallen, Mönche, Kirchenversammlungen, Glaubensedikte, Secten, Bilder und Heiligthümer fiengen an alle Fähigkeiten des Geistes zu verfinstern und niederzudrücken. Nur wenige Männer, und an ihrer Spitze A. M. T. S. Boethius, suchten die gesunde Vernunft aufrecht und die fliehenden Wissenschaften zurükzuhalten. Aus den angesehensten und ältesten Familien wurde unser Boethius zu Rom, wahrscheinlich um das Jahr 475 n. Ch. G. gebohren, als Odoaker der Heruler Italien beherrschte. In seiner Jugend war das Studium der Alten, der Philosophie und Mathematik seine angenehmste Beschäftigung. Plato, Aristoteles, Euklides und Ptolomäus waren seine Lieblingsschriftsteller; auch war er in diesen Jahren ein großer Verehrer der Dichtkunst und der Musik. Die Vortreflichkeit seines moralischen Charakers erwarb ihm eben so viele Hochachtung, als seine Gelehrsamkeit. Sein Glück, das er

im Staate machte, hielt mit seinem erwünschten häuslichen Glüke gleichen Schritt. Schon frühzeitig erlangte er das Patriciat und die Gunst des Anführers der Ostgothen, des Theodorich, in einem solchen Grade, daß er ihm die vornehmsten Hof- und Staatsbedienungen, und im Jahr 508. und 510. selbst das Konsulat anvertraute.

Endlich aber erhielt er ein Amt, welches ihm zur Pflicht machte, über das Betragen der Hofbedienten zu wachen, und die Klagen der Einwohner in den Provinzen dem Fürsten vorzutragen, er wurde nämlich Magister Officiorum. In dieser Lage konnte es nun nicht fehlen, daß er nicht hätte durch seine Gerechtigkeitsliebe viele der vornehmsten Gothen sich zu unversöhnlichen Feinden machen sollen. Dieses beschleunigte seinen Fall, der gleichwohl, da Theodorich ihn sehr hochschätzte, nicht sobald erfolgt seyn würde, wenn er mit mehrerer Schonung gegen die Religionsmeinungen der Arianer gehandelt, und sich dadurch die Gewogenheit des Königs erhalten hätte. Theodorich war ein Arianer, verfolgte aber deshalb seine catholischen Unterthanen nicht, sondern verstattete ihnen alle kirchliche Freiheiten; ja er zog sie sogar bey Besetzung der wichtigsten Staatsämter seinen Glaubensgenossen vor. Boethius aber, als eifriger Catholik, benutzte vermuthlich seine Verbindungen in Konstantinopel zur Unterdrückung der Arianer, und nahm Theil an den Verordnungen, welche Kaiser Justinus, der die Glaubensgenossen Theodorichs bis-

her verfolgt hatte, im Jahr 524 wider dieselben ergehen ließ. Theodorich, welcher alt und bey vielen seiner Unterthanen verhaßt war, kam bey diesem Tumulte ins Gedränge. Es war ihm also nicht zu verdenken, wenn er das Verfahren des griechischen Hofes gegen die Arianer nicht nur als eine Beschimplung, sondern auch als eine verdächtige Handlung ansah, und daher dem Kaiser Justinus drohte, alle Catholiken in ganz Italien auszurotten, falls er seine Verordnungen nicht widerrufen würde. Eben da er dem römischen Bischoff Johannes nebst andern dieserhalb nach Konstantinopel schicken wollte, wurde Albinus, einer der vornehmsten Senatoren, angeklagt, daß er mit dem Kaiser ein Verständniß unterhalte, um ihn zum Herrn von Italien zu machen. Es konnte nicht fehlen, diese Beschuldigung, sie mochte gegründet seyn oder nicht, mußte tiefen Eindruk auf Theodorich machen. Boethius eilte nach Verona, um seinen Freund und den ganzen Senat, den man gleichfalls dieser geglaubten oder wirklichen Konspiration beschuldigte, mit den Waffen der Beredtsamkeit zu vertheidigen. Er that dieß mit so vieler Wärme und mit so vieler Theilnahme, daß es seinen Feinden bey Hofe leicht wurde, ihn selbst verdächtig zu machen. Basilius, Opilio und Gaudentius traten auf Anstiften einiger Hofbedienten gegen ihn auf und beschuldigten ihn, daß er einen Plan zur Wiederherstellung der Freiheit entworfen habe. Theodorich ließ ihn nun, nicht ohne Zustimmung des erschrockenen

Senats, festnehmen, zog seine Güter ein, und schikte ihn nach Ticinum oder Pavia im Herzogthum Mailand ins Gefängniß. Hier war es, wo er nebst andern Abhandlungen sein Werk vom philosophischen Trost schrieb. Es war die lezte, aber auch die edelste Frucht seiner vieljährigen philosophischen Untersuchungen; denn im Jahr 525. wurde er auf Befehl des Königs enthauptet. Die Nachwelt nannte ihn einen Märtyrer für die christliche Religion und im 8ten Jahrhundert erwieß man ihm schon eine Art gottesdienstlicher Verehrung (und zwar unter dem Namen Severinus; dieß hätte der Hr. Verf. bemerken sollen.) Seine Schriften über Philosophie, Mathematik, Philologie, Musik, Rhetorik und Theologie sind zahlreich; die vorzüglichste aber ist, wie gesagt, die vom philosophischen Troste.

Hierauf liefert Hr. F. Beiträge zur Geschichte dieser Schrift. Er empfiehlt als die beste Ausgabe derselben diejenige, welche zu Leiden 1671. in 8. herausgekommen ist, weil sie die gelehrten Anmerkungen des J. Bernart, Theod. Sitzmann und R. Vallinus enthält; sie wurde nachher 1753. zu Leipzig nachgedruckt. Die Deutschen, Französischen, Englischen, Italiänischen, Spanischen, Holländischen, Griechischen und Rabbinischen Uebersetzungen dieses Werks, welche hier angeführt werden, sind sehr zahlreich; die letzte deutsche erschien 1753. zu Leipzig. — Nach diesen litterarischen Nachrichten gibt Hr. Fr. den Inhalt dieser Schrift an. Es ist derselbe, so

wie auch die Beschreibung seines Lebens, größtenteils aus Schröchs Kirchengeschichte Th. 16. entlehnt. Da jedoch Boethius zu sehr verkannt zu werden scheint, und gleichwohl verdient gekannt zu seyn; so will Rec. die Hauptgrundsätze seiner Philosophie den Lesern kürzlich mittheilen. — Das Resultat des ersten Buches ist die beruhigende Wahrheit der Philosophie: daß Gott die Welt nach weisen Absichten reglere; man müsse daher nie vergessen, daß man ein Mensch sey. Im 2 Buche stellt die Philosophie (die im ganzen Werk als ein Frauenzimmer auftritt) dem Boethius vor, daß er sich mit Unrecht über das Glück beschwere, daß das Unglück dem Menschen nützlicher sey, als das Glück, weil es sich ihnen allein in seiner wahren Gestalt zeige, sie unterrichte, ihnen Klugheit verschaffe und ihre eigentlichen Freunde entdecke. Im 3 B. erklärt die Philosophie, welche täuschende Güter die Menschen immer gewählt hätten, um glükselig zu werden, z. B. Reichthum, Macht, Ehrenämter, Ruhm u. s. w. Gelegentlich wird die Frage aufgeworfen: Ob der allmächtige Gott auch Böses thun könne? Nein, ist die Antwort; daraus schließt denn die Philosophie, daß das Böse nichts seyn könne, weil es derjenige, der alles thun kann, nicht zu thun im Stande sey. Im 4 Buch bekennet Boethius der Philosophie: ihn betrübe das am meisten, daß es unter einem gütigen Regenten der Welt Böses geben, und daß man es ungestraft verüben könne. Dadurch fielen die Belohnungen der Tugend

weg, und das Laster werde herrschend. Die Philosophie erwiedert dagegen: man müße sich nur in den Himmel erheben, um auf die Erde herabsehen zu können; der Lasterhafte erniedrige sich zu den Thieren, Tugend hingegen werde ihre eigene Belohnung. Die Gesundheit der Seele bestehe in Frömmigkeit; ihre Krankheit im Laster; von beyden sey Gott der beste Kenner und Arzt. Daher erstaunen die unwissenden Menschen über vieles, was er verfüge; ein Mensch könne das Glük, der andere das Unglük nicht ertragen; eigentlich gebe es kein widerwärtiges Glük, als für die Bösen; dem Tugendhaften sey es nur Ausforderung zum Kampfe, indem er zulezt verherrlichet werde; einen andern bessere es, und nütze ihm selbst, indem es ihn strafe. Im 5 Buch fragt Boethius seine Lehrerin, ob es einen Zufall gebe und was er sey? Wenn man, antwortet sie ihm, eine Begebenheit darunter versteht, welche ohne zusammenhängende Ursachen geschieht: so giebt es in der Welt keinen Zufall. Dasjenige aber könne man Zufall nennen, was sich, wegen unvermuthet zusammentreffender Ursachen, anders ereignet, als man glaubte und zur Absicht hatte. Nun beschäftiget er sich auf eine sehr tiefsinnige Weise mit der Freiheit des Menschen in Verbindung mit der Naturnothwendigkeit und göttlichen Voraussehung. Er sagt: Wenn eine Handlung nur dann eine freie Handlung heißt, wenn sie von Bedingungen abhängt, die vom eigenen Willen des Menschen herrühren: so könnte man sa-

gen: Folglich kann der Mensch die göttliche Vorherwissenheit vereiteln, indem er die Bedingungen ändert, welche die Nothwendigkeit einer Handlung begründen; denn es steht ja in der Gewalt des Menschen, seinen Vorsatz, und mit ihm die Bedingungen zu ändern, die eine Handlung als nothwendige Folge nach sich ziehen. Nein, wurde erwiedert, dieß folgt noch nicht; denn Gott sieht auch die veränderliche Gesinnung des Menschen voraus, er sieht die Absicht, die der Mensch hatte, ihm die Gewisheit seiner Vorherwissenheit durch Veränderung seines Vorsatzes zu vereiteln. Gott sieht nicht allein voraus, daß du dich ändern kannst, sondern auch, daß du dich in diesen Verhältnissen ändern wirst. Es wird also durch deine veränderte Einrichtung auch die Erkenntniß Gottes geändert; aber nicht in der Zeit, sondern gleich von Ewigkeit, weil ihm alles, was in der Zeit vorgehen wird, zugleich gegenwärtig ist. Alle diese Lehren beschließt die Philosophie mit einer Ermahnung zum tugendhaften Leben, weil dieses unter den Augen eines allsehenden Richters schlechterdings nothwendig sey. Im ganzen Buche sind gute Lehren über das höchste Gut und Uebel, über Schiksal und Vorsicht, über Zurechnung und Moralität zerstreut vorgetragen. Die Anmerkungen sind meistens, zum Verständniß der Zeitphilosophie und Geschichte, aus Vallini Kommentar, aus Tiedemanns Geist der spekulat. Philosophie u. a. m. genommen.

Was die Uebersetzung selbst anbelangt, so ist sie theils in gebundner, theils ungebundner Rede, so wie es die Prose und Poesie der zu übersetzenden Schrift verlangte. Erstere scheint besser gerathen zu seyn, als die Verse; allein der Hr. Verf. fand auch zu seinen Uebersetzungen wenige brauchbare Vorarbeiten. Oft scheint er aber zu auffallend vom Texte abgewichen zu seyn, so daß es mehr eine Nachahmung, als Verdeutschung genannt werden kann; und indem er jedes Wort recht genau übersetzen wollte, fiel er in den Fehler der Weitschweifigkeit und Dunkelheit. Der Kürze wegen will Rec. dem Leser die Uebersetzung der ersten Strophe seiner eignen Beurtheilung überlassen. Der lateinische Text lautet so:

„Carmina qui quondam studio florente peregi,
„Flebilis, heu, maestos cogor inire modos,
„Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae,
„Et veris elegi fletibus ora rigant.„

Hr. F. übersetzt dieses so:

In jenen Tagen, wo ich noch den Lehren
Der Weisheit lauschte, und der Blüthen Fülle
Mein wißbegieriger Geist enthüllte, tönte
Der Freude heil'ges Lied von meinen Lippen.
Jezt aber, ach! zwingt mich der Zorn des Schiksals
Zum wehmuthsvollen Klageton; die Musen
Gerührt von meinen Leiden, mühen sich
Für meinen Schmerz um Worte, und die Zähre
Des Mitleids rollt über ihre Wangen.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorgestellt von Immanuel Kant. Zweyte vermehrte Auflage. Königsberg bey Friedr. Nicolovius 1794. in 8. S. 314. (1 Rthlr.)

Da wir in unserm Journale schon eine Beurteilung der Kantischen Religionslehre mitgetheilt, und überdieß nächstens Gelegenheit haben, sie unsern Lesern nach der Ansicht eines vorzüglichen Kenners und Freundes der Kantischen Philosopheme abermals vorzulegen; so hoffen wir etwas nützliches zu unternehmen, wenn wir ihnen hier die sämmtlichen neuen Zusätze dieser Ausgabe in Extenso vorlegen. In der Vorrede zu dieser Ausgabe bemerkt Hr. Kant:

„Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen könne, aber nicht umgekehrt diese das Historische der erstern; so werde er jene als eine weitre Sphäre des Glaubens, welche die leztere, als eine engere, in sich beschließt, betrachten können, innerhalb deren lezterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien a priori) halten, hiebey also von aller Erfahrung abstrahiren muß. Diesem zufolge könne er nun von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung ausgehen, und, indem er von der reinen Vernunftreligion (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahire, die Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe blos fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theo-

retischer Absicht, aber doch in moralisch praktischer Absicht selbstständig, und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff, a priori, der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt, nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sey. Wenn dieses zutreffe, so werde man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sey; (wenn anders, setzen wir hinzu, die Religionslehre des würdigen Mannes in der That reiner Ausfluß unsrer Vernunft ist;) träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwey Religionen in einer Person haben, welches ungereimt sey, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letztrer nicht, so wie Religion (?), Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beyde oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Wasser sich wieder voneinander scheiden, und das Reinmoralische, die Vernunftreligion, oben auf müßten schwimmen lassen. Daß diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Rechte gebührendes Geschäft, und nicht Eingriff in die ausschließlichen Rechte des biblischen Theologen sey, habe er schon in der Vorrede zur ersten Ausgabe angemerkt, und in der Folge gefunden, daß der sel. Michaelis in seiner Moral darinn mit ihm übereinstimme. Auf die Einwürfe, die ihm gemacht worden, habe er wegen der Entlegenheit seines Aufenthalts, und wegen der Beschwerden seines Alters nicht Rücksicht nehmen können. Die ihm bekannte Recens. in den Greifswalder N. Crit. Nachrichten könne er aber eben so kurz abfertigen, als sie selbst abfertigend sey. Ihr nach solle seine Religionslehre „eine Beantwortung

der Frage seyn: wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoret. und pract.) Vernunft möglich? Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (des Hrn. Kants) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu kennen verlangen, und für sie also als nicht existirend anzusehen sey." Hierauf antwortet Hr. Kant: Es bedürfe, um diese Schrift ihrem wesentlichen Innhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, (schwerlich, denn Hr. Kant fußt in derselben auf seine von den gemeinen moralischen Begriffen oft sehr abweichende, und vielleicht da, wo sie mit ihnen übereinstimmen, noch unzuverläßige Spekulationen,) ohne sich auf die Critik der pract. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen; und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) virtus phaenomenon, dieselbe aber, als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen,) virtus noumenon genannt werde, so seyen diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung — wenn gleich mit andern Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühren könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Catechismen gebracht würden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müßten, wenn sie für jedermann verständlich werden sollten."

So weit die Vorrede. — Zu der Anm. S. 10. (der ältern Ausgabe) ist noch folgendes beygesetzt:

„Eine moralisch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freyheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist (wie so?) und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (gesetzliche Befugniß) statt findet, oder nöthig ist."

Und zu den Worten S. 10: nach der rigoristischen Entscheidungsart, ist folgende Bemerkung hinzugekommen:

„Hr. Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793. 3s St.) über Anmuth und Würde der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung mit sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beygesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruche steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unsrer eignen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch

wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, (Rec. zweifelt mit Hrn. Schiller, ob dieser Folgen wegen, und nicht vielmehr um ihrer Quelle, der liebenswürdigen Güte des Menschen wegen, um deren willen sie unternommen, und durch welche, als einen von der Menschennatur gefoderten Zweck, sie nothwendig oder Pflicht wird, die Tugend anmuthig sey?) welche Folgen die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, (aber sie ist in jedem einzelnen Menschen etwas anmuthiges,) in der Welt verbreiten würde; so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. (Sollte Anmuth eine Sache der Sinnlichkeit seyn?) Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene gute Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen, und die Triebfedern dazu hergeben wollen. (Allein auch die Venus Urania wird nur durch die von ihnen ihr verliehenen Reize anbetungswürdig, und sie verliert dadurch von ihrem Charakter, als Venus Urania, nicht das mindeste.) Frägt man nun, welcherley ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig mithin frölich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere

scla-

sclavische Gemüthsstimmung kanne nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes statt finden, und das fröliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweydeutig ist, und gemeiniglich nur immer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben,) sondern im festen Vorsatze, es künftig besser zu machen, besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. in seine Maxime aufgenommen zu haben. (Nichts mehr als dieß? Es scheint der Hauptfrage hier ausgewichen zu seyn: wie kann das Gefühl der Anmuth und Liebe der Tugend in uns entstehen, da sie nur aus Achtung enspringen, da das Tugendgesetz nur Ehrfurcht erwecken soll? Diese Anmuth und Liebe ist Thatsache in uns; wie reimt sie sich aber nun mit der Achtung und Ehrfurcht, welche eine Handlung und Gesinnung, die aus ihr und dem Achtung einflößenden Gesetze entspringt, nur allein zur Tugend machen soll?) —

S. 18. zu den Worten: „Unter einem Hange — zufällig ist" — ist diese Anmerkung hinzugekommen:

„Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genußes, (soll man ihn zu der Natur, zu dem ursprünglich Eigenthümlichen einer Person, oder nur zu ihrer äußern Anlage zählen?) der, wenn das Subjekt die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. (Sollte

es nicht Neigungen geben, die keinen Hang voraus- setzen?) So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen: denn, obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bey ihnen hervorzubringen. (Richtiger würde man hier sagen, sie haben einen Hang zu angenehmen Gefühlen, die sie ohne Mühe erlangen können, d. h. zum unvermischten Genuße, und diesen hat jeder von Natur — aber nicht zu berauschenden Getränken, bevor sie sie haben kennen lernen.) Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Objekte des Begehrens voraussetzt, (nur nicht immer eine Bekanntschaft durch Erfahrung,) ist noch der Instinkt, welcher ein gefühltes Bedürfniß ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen (klaren deutlichen) Begriff hat, wie der Kunsttrieb bey Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht. Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens (?) die Leidenschaft, nicht der Affekt, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust (?), welche eine Neigung ist (vielleicht ist Affekt mehr als die Leidenschaft eine Neigung, nach dem Sprachgebrauche; wir wünschten, Hr. Kant hätte uns gezeigt, welche bestimmte Zustände des Begehrens und Wollens nach Natur und Erfahrung ein wollendes Wesen, also objektiv, haben kann, und darnach den Sprachgebrauch berichtigt, statt daß er Begriffe aufstellt, von denen man nicht einsieht, wie er dazu gekommen ist, sie so zu bestimmen, und ob sie auch objektive Gültigkeit haben?) die die

Herrschaft über sich selbst ausschließt" (der Affekt nicht minder). —

S. 26. zu den Worten: „wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat:

„Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathapescau- und den Hundsribben-Indianern keine andre Absicht (?), als blos das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grad der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fodert, bey dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grund in der Vernunft (daß sie so etwas zum Verdienste sich anrechnen?) denn daß der Mensch etwas haben und sich zum Zwecke machen könne, was er noch höher schäzt als sein Leben, die Ehre (todschlagen zu können), wobey er allem Eigennuze entsagt (wenn eine solche Ehre nur nicht auch eigennützig wäre,) beweißt doch eine große Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten des Zusammenhauens, Niederstoßens ohne Verschonen u. d. gl., preisen, daß blos ihre Ueberlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zwek, das sey, worauf sie sich eigentlich etwas zu gute thun." —

S. 27. steht zu: Staaten genannt, folgende Anmerkung:

„Wenn man dieser ihre Geschichte blos als das Phänomen der uns großentheils verborgenen innern Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen

gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre, der Völker, Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen kann, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darinn alle Freiheit, und mit ihr, was die Folge derselben ist, Tugend, Geschmack und Wissenschaft, erlöschen müßte, zu erheben. Allein dieses Ungeheuer, in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verliehren, nachdem es alle Benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich, durch Aufruhr und Zwiespalt, in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein, (Republik freyer verbündeter Völker) zu streben, wieder um ihrer seits jeder dasselbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg, diese Geisel des menschlichen Geschlechts, ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft, oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen, doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

S. 55. ist die Anm. folgendermassen vermehrt:

„Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freyheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, — daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sey, d. i. nicht im Indeterminism, (daß Gutes oder Böses zu thun, Gott gleich möglich seyn müsse, wenn man seine Handlungen frey nennen sollte) — sondern in der absoluten

Spontaneität, welches allein beym Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß jezt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlig bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.

S. 58. ist am Ende der Abhandlung (No. V.) noch folgendes hinzugekommen:

„Diese Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stück dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) Von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtseyn ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen; sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben; aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, — daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihren guten Willen, auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben)

reflektirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transcendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäfte (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen, auch moralisch transcendenten, Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der 4. obbenanten Classen; 1) der vermeynten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerey 2) der angeblich äusseren Erfahrung (Wunder) Aberglaube 3) der gewährten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Uebernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatism, Adeptenwahn 4) der gewagten Versuche aufs übernatürliche hinzuwirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verwirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeyntlicher moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum 1sten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrift, so ist die Herbeyrufung der Gnadenwirkungen von der lezteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bey diesem aller Vernuftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung mithin über die Natur hinaus nicht erweitert wer-

den kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benuzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn, als Benuzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, daß das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie, weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch, in unsere Maxime aufnehmen.

S. 94. vermuthlich zü den Worten: „Dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch" folgende Anmerkung:

sondern nur Empfänglichkeit, welche alles ist, was wir unserer Seits uns beylegen können; der Rathschluß aber eines Obern, zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die moralische Empfänglichkeit hat, heißt Gnade. (Aber ein Gut, das uns ein Oberer auch wegen unserer guten Handlungen zu Theil werden läßt, ist ein Geschenk, kein Verdienst).

S. 98. findet sich am Ende der Abhandlung noch folgende Anmerkung:

„Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich: daß sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen

der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt, (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster seyn) sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen, zu vernichten (repariren) sey, ja nicht zu verabsäumen, noch der Warnung „sey willfährig deinem Widersacher (dem der einen Rechtsanspruch wider dich hat), so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. so lange du noch lebst) damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere, u. s. w.“ An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn überlebenden; ganz wieder die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeystand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

(Der Beschluß künftig.)

Philosophisches Journal.

Ersten Bandes viertes Heft.

Augustus, 1794.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, von Karl Leonhard Reinhold. Zweyter Band, die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend. Jena, bey Joh. Mich. Maucke, 1794. gr. 8. S. 436. Vorrede S. VIII. 1 Rthl. 8 ggr.

Dieser Band enthält sieben Aufsätze; die zweyte Hälfte des zweyten Aufsatzes erschien ohnlängst im N. T. Merkur, der dritte steht, wenigstens seinem Hauptinhalte nach, vor der Tennemannischen Uebersetzung Hume's, und die drey letztern sind als Recensionen in der Allg. Litterat. Zeit. den Freunden der Philosophie schon vorgelegt worden. Statt der für diesen Band versprochenen fortgesetzten Bearbeitung des Systems der Elementarphilosophie will Hr. R. in diesem Theile, „um das bisher gesagte durch fernere unmittelbare Erörterungen nicht vielleicht noch

unverständlicher zu machen, die Quellen der neuen Mißverständnisse theils in den Mängeln seiner eignen Arbeiten, theils in den Fehlern der angenommenen Fundamente bisher bearbeiteter philosophischer Wissenschaften aufsuchen." S. V. — Hr. R. scheint die Meynung zu hegen, daß der ganze Grund, warum seine und Kants Philosopheme noch nicht allgemeinen Beyfall erhalten haben, in einem bloßen Mißverstande liege; daß er zwar Mißverständnisse veranlassende Mängel, aber keine allen Beyfall verscheuchende, entdeckte Fehler seiner Fundamentallehren eingestehen dürfe. Es geziemt Rec. nicht, über die Gültigkeit oder Ungültigkeit dieser Voraussetzung zu entscheiden, sondern nur darauf aufmerksam zu machen, und so viel er innerhalb seiner Grenzen es vermag, den Lesern Gründe zu ihrer eignen beliebigen Entscheidung dieses Punktes an die Hand zu geben. Allein, sey es immerhin, daß nur Mißverständnisse jenem allgemeinen Beyfall entgegenstehen; müssen sie zuletzt nicht die Elementarphilosophie treffen? wäre es also nicht räthlicher gewesen, wenn uns Hr. R. vorerst mit einer unmittelbaren Erörterung und Rechtfertigung seiner Elementarlehren hätte beschenken wollen? Zwar ist es nicht zu läugnen, und es gereicht Hrn. R. zu grosser Ehre, daß er in diesem Bande, in den mehrsten Fällen, den Leser, welcher gerne wissen möchte, was Hr. R. bei diesen und jenen Grund- und Lehrsätzen bestimmtes denke, so sehr befriedige, daß er ihn so leicht nicht mehr mißverstehen kann; ja die vielen

Wiederhohlungen, und der feste Glaubenston, welcher durchaus den Vortrag charakterisirt, und die von den Folgen hergenommene Wichtigkeit, die Hr. R. seinen angenommenen Lehren zu geben weiß, können den Leser so ganz und so lebhaft in dessen Denkart versetzen helfen, daß ihm auch wohl ein Glaube ohne Prüfung anwandeln kann. Da aber das Verständlich- und Geläufigmachen noch kein Ueberzeugen ist, so dürfte die Absicht, die Hr. R. mit diesen Aufsätzen zu erreichen wünscht, wohl bey vielen, und namentlich bey denjenigen, die mit seiner Elementarphilosophie noch durchaus nicht einverstanden sind, verlohren gehen. Rec. wird von diesem Erfolge den Lesern Beweise vorlegen.

I. Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens. S. 1-72. Wenn vom gesunden Verstande die Rede ist, so versteht man das dem Verstande und der Vernunft in engerer Bedeutung Gemeinschaftliche, so daß auch die gemeine Vernunft darunter mit begriffen wird. Bey der philosophirenden Vernunft denkt man aber nie an den Verstand in engerer Bedeutung, sondern blos an die Vernunft im engern Sinne, und zwar in so fern sie in einer besondern Funktion begriffen ist. (Die Erkenntnisse, welche man dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft zuzuschreiben pflegt, lassen sich weder

von dem Verstande und der Vernunft allein, noch auch von beyden zusammengenommen ableiten, sondern von beyden, in wie fern sie in Vereinigung mit der von ihnen weit unterschiedenen Ueberlegungskraft wirken. Denn jene Erkenntnisse sind Urtheile, deren Abfassung Ueberlegung fodert; und selbst Hr. R. läßt ja vom Verstande und von der Vernunft blos Begriffe ausgehen. Nun setzen zwar gesunde Urtheile richtige Begriffe voraus; aber umgekehrt setzen auch die mehrsten Begriffe, wenn sie richtig gebildet werden sollen, Ueberlegung voraus, so daß die dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft zugeeigneten Erkenntnisse zuletzt sämmtlich auf die Ueberlegungskraft, in so fern sie in einer besondern Funktion begriffen ist, zurückgeführt werden müssen. Rec. wünscht, Hr. R. hätte Gründe angeführt, warum er glaubt von diesem schon mehrmalen bemerkten Unterschied der Erkenntnißkräfte abweichen zu müssen.) Die Vernunft heißt Verstand, gemeiner Verstand, in so fern sie in der Erfahrung geschäftig ist; sie heißt aber philosophirende Vernunft, in so fern sie sich über die Erfahrung erhebt, und die Gründe der Erfahrung selbst aufsucht, folglich sich mit demjenigen beschäftigt, was nur durch seine Folgen in der Erfahrung, hingegen so fern es Grund ist, ausserhalb der Erfahrung vorgestellt wird; als solche ist sie keineswegs durch den Verstand in engster Bedeutung an die Sinnlichkeit gebunden, sondern hängt lediglich von ihrer eignen Selbstthätig-

keit ab. (Hr. R. stellt diese Sätze in der Absicht auf, um zu dem Resultate zu kommen: daß die Vernunft die letzten Gründe unsrer Erfahrungen nie ausserhalb, sondern nur im vorstellenden Subjekte finden könne S. 8. Allein weder das Resultat noch die Gründe sind bestimmt und erweislich. „Die Vernunft, als gemeiner Verstand, ist in der Erfahrung beschäftigt." Dieß kann heissen einmahl; sie sucht die letzten Gründe des Erfahrnen in dem Erfahrbaren selbst auf, — zweytens: sie sucht die letzten Gründe der Erfahrungserkenntnisse in dem Erfahrbaren, — drittens: sie hält sich bey dem Aufsuchen der letzten Gründe der Erfahrung an die Erfahrungserkenntnisse; — nur im letztern Falle kann sie gesunde Begriffe von den letzten Gründen der Erfahrung erlangen. „Als philosophirende Vernunft erhebt sie sich über die Erfahrung, und hält sich an die Folgen in der Erfahrung"; das muß sie als Vernunft überhaupt; denn eine jede letzte Ursache, die sie aufstellen will, muß sie als etwas nichterfahrbares, in der Erfahrung nie vorkommendes, zu erkennen geben. „Als solche ist sie keineswegs durch den Verstand an die Sinnlichkeit gebunden"; das muß sie jederzeit seyn, wenn sie nicht blos denkbare, sondern reale letzte Gründe der Erfahrung zu erkennen geben will. Der Verstand und Sinn muß ihr durch einen Erfahrungsbegriff einen Gegenstand der Erfahrung vorhalten, wenn sie eine reelle letzte Ursache des Erfahrnen finden soll.) Die absoluten Gründe

der in der Erfahrung vorkommenden Folgen sind nicht empirisch. Sie sind dem vorstellenden Subjekte entweder gegeben, oder nicht. Im ersten Fall liegen sie im Subjekte, und heissen transcendentale Gründe; im zweyten Falle zeigen sich immer nur mittelbare Folgen der letzten Gründe in der Erfahrung, aber nie die letzten Gründe selbst, diese sind unbegreiflich und transcendent. („Die letzten Gründe sind gegeben" kann heißen: die Erkenntniß derselben ist eine unmittelbare Erfahrungserkenntniß; in diesem Sinne sind weder die im, noch die ausserhalb dem Subjekte liegenden letzten Gründe gegeben; — oder man kann darunter verstehen: daß sie mit und wegen den gegebenen unmittelbaren Erfahrungserkenntnissen durch die Vernunft als gegebene und vorhandene angesehen werden müssen; alsdann folgt nicht geradezu, weder daß sie im, noch daß sie ausser dem vorstellenden Subjekte liegen, sondern die Bestimmung ihres Orts muß erst aus der Art der gegebenen Erfahrungserkenntnisse abgeleitet werden, wie oben schon erinnert wurde. Rec. kann also jenen Schluß: „sind letzte Gründe gegeben, so liegen sie im vorstellenden Subjekte", nicht anders als einen durch das Wort gegeben versteckten Sprungschluß ansehen.) Zu den letzten transcendenten Gründen gehören nun alle die, von welchen die Thatsachen der äussern Erfahrung abhängen. Der nächste gegebene (erschlossene, in der Erfahrung nie vorkommende) Grund solcher Thatsachen (äussern Er-

fahrungserkenntnisse) ist der erhaltene äussere Eindruk eines äussern Objekts; der Grund dieses Eindrucks läßt sich entweder gar nicht, oder nur in einem andern äussern Eindruck entdecken; folglich kann die Vernunft nie zu einem äussern Grunde gelangen, der einerseits der letzte wäre, andrerseits aber seine nächste und eigentliche Folge in der Erfahrung hätte. Der letzte Grund eines äussern Eindrucks ist weder im Subjekte gegeben, noch kann er als letzter in einem andern Eindrucke angenommen werden; demnach kommt er nie in seiner unmittelbaren (aber doch in und mit seiner mittelbaren?) Folge in der Erfahrung vor, er ist transcendent. (Da es sich nicht so von selbst versteht, vielmehr geradezu geläugnet werden muß, daß der Grund eines Eindrucks nur in einem andern äussern Eindrucke entdeckt werden könne, indem selbst Hr. R. den äussern Eindruck den Eindruck eines äussern, durch die von dem Eindruck abhängende Erkenntniß erkannten, Objekts nennt, und damit zu erkennen gibt, daß dieses Objekt des Eindrucks und seine Caussalität als Grund des Eindrucks gedacht werden müsse; da endlich das Objekt selbst weder als ein Eindruck, noch als ein durch einen Eindruck gesetztes erscheinen kann; so konnte man erwarten, Hr. R. werde diese seine Behauptung auch erhärten. Allerdings entdeckt die Vernunft den ausserhalb der Seele liegenden letzten innern Grund des Eindrucks in der Kraft des Eindruck machenden Dinges, und in ihrer Natur; — und

wenn diese Kraft, indem sie eben einen solchen Eindruck macht, vielleicht zugleich durch einen andern äussern Eindruck bestimmt angenommen werden müßte; so würde die Vernunft den letzten äussern Grund des Eindrucks eines äussern Dinges in einem in aller Rücksicht absolutwirkenden Wesen entdecken, wenn sich finden sollte, daß er in keinem bedingtwirkenden, also in keinem Weltwesen gedacht werden könnte, und dennoch wegen dem Daseyn seiner Folge als vorhanden gedacht und angenommen werden müßte. Diesem würde nur das Entdecken, wie Hr. R. das Zuerkennengeben dieses Grundes durch die Vernunft nennt, entgegenstehen, indem man sich dabey ein sinnliches Erkennen oder Anschauen jenes letzten Grundes denken kann. Allein man sieht leicht, daß es bey dem Entdecken eines letzten Grundes, so wie überhaupt eines Grundes als eines solchen, man mag ihn nun im vorstellenden Subjekt oder ausser demselben entdeckt haben wollen, immer nur auf ein Gedachtwerdenmüssen hinauskomme, und daß mit einer Erkenntniß, der dieses Gedachtwerdenmüssen zukommt, etwas entdeckt worden sey, es mag nun als etwas sinnliches oder nicht sinnliches, als etwas ausser oder innerhalb der Seele bestehendes gedacht werden müssen. So viel ist gewiß, das Eindruck machende Objekt muß als ein selbstständiges Verursachendes, d. h. als eine Kraft, gedacht werden; ob und wenn auch noch durch einen andern Eindruck bestimmt zum bestimmten Eindruck machen, dieß

kann aus der Folge seines Eindrucks allein nicht ersehen werden; als Kraft aber kann es letzter Grund seines Eindrucks auf die Seele seyn.) Alles aber, was zur Möglichkeit der Erfahrung im Subjekte vorausgesetzt wird, (wird? oder vielmehr vorausgesetzt gedacht werden muß?) muß in demselben wirklich vorhanden seyn; in so fern müssen die letzten Gründe der Erfahrung, die im Subjekte vorauszusetzen sind, denselben gegeben seyn, und durch ihre nächsten Folgen entdeckt und begriffen werden können. S. 8. 9. (Alles, was zur Möglichkeit der Erfahrung ausser dem Subjekte in diesem und jenem Objekte vorausgesetzt werden muß, muß ausser demselben in diesen Objekten wirklich vorhanden seyn; in so fern müssen die letzten Gründe der Erfahrung, welche ausser dem Subjekte vorauszusetzen sind, diesem als in jenen Objekten durch ihre entfernten Folgen gegebene angesehen, und durch ihre entfernten Folgen entdeckt und begriffen werden können. Die Gültigkeit dieses Schlußes beruht eben so, wie die von jenem, den Hr. R. aufstellt, auf dem Gedachtwerdenmüssen.) Der gemeine Verstand begnügt sich mit den nächsten Gründen, und bleibt bey Thatsachen stehen; die philosophirende Vernunft aber sucht die letzten Gründe, und geht über die Thatsachen hinaus. (Da der gemeine Verstand auch zuweilen, vergl. S. 17., zugleich gesunde Vernunft seyn soll; so kann er als solche sich nie mit nächsten, sondern nur mit letzten Gründen begnügen. Die Vieldeutigkeit des Satzes:

er bleibt bey Thatsachen stehen, ist oben schon bemerkt worden.) Letztre verwechselte von jeher die transcendentalen Gründe bald mit den empirischen, bald mit den transcendenten: der Empiriker suchte die letzten Gründe in der wirklichen Erfahrung auf, in der doch nur die Folgen derselben vorkommen können. (Hr. R. scheint hier das Erfahrbare mit dem in der Erfahrung vorkommenden ganz für einerley zu halten. Manche Folgen der letzten Gründe sind erfahrbar; ein Grund aber ist nie erfahrbar, obgleich in der Erfahrung vorkommend, d. h. durch die Erfahrung schlußweise erkennbar. Der Empiriker hält die letzten Gründe unsrer Erkenntnisse nicht für erfahrbar, auch nicht blos durch Erfahrung überhaupt erschließbar, — dafür muß sie auch Hr. R. halten, — sondern nur durch äussere Erfahrung schlußweise erkennbar.) Der Rationalist sucht sie ausserhalb aller möglichen Erfahrung in den Dingen an sich. (Rec. däucht, der Rationalist nehme die letzten Gründe nur als durch innre Erfahrung schlußweise erkennbar, also nur im vorstellenden Subjekte liegend, als blose transcendentale an; auch er hält sich an innre Erfahrung bey dem Aufsuchen der letzten Gründe unsrer Erkenntnisse, so wie der Empiriker, nur sieht er die in ihm erfahrbaren Erkenntnisse blos als Folgen der Vorstellungskraft an: so kommt auch ein wahrer Gegensatz zwischen einem Rationalisten und Empiriker, so wie letztrer vorkommen kann, heraus.) Der Skeptiker hält sie überhaupt für transcendent und unbegreif-

lich. Hr. Kant hat die transcendentalen Gründe unsrer Erkenntnisse zuerst entdeckt. (Schwerlich, schon Leibnitz und vor ihm noch andre nahmen letzte Gründe unsrer Erkenntnisse in der Seele an; Hr. Kant suchte sie nur bestimmter und vollständiger anzugeben, und sie genauer von den ausser der Seele liegenden Gründen unsrer Erkenntnisse abzuscheiden, und so die rechte Mitte zwischen dem Empiriker, Locke, und dem Rationalisten, oder Idealisten in Absicht der Entstehung unsrer Erkenntnisse, zu halten. Inzwischen zeigt der neuere Aenesidem, daß es ihm damit noch nicht ganz gelungen sey.) Der Verstand an sich kann nie irren; seine Krankheiten hängen theils von den physischen Bedingungen der Organisation, theils von den psychologischen, theils von den moralischen Bedingungen, theils von Bedingungen ausser ihm ab. (Vielleicht richtiger theils von anthropologischen, theils von psychologischen, theils von ausser ihm liegenden Bedingungen.) Vorzüglich veranlaßt ihn die Neigung, sich etwas übersinnliches durch Vergleichung mit den in die Sinne fallenden Gegenständen faßlich zu machen, zu Verirrungen. — Durch den transcendentalen Gebrauch der Vernunft, der lediglich auf die *innere* Erfahrung als solche, so wie durch den Gebrauch des Verstandes, der nur auf die *äussere* Erfahrung als solche beschränkt ist, sind nur klare und zugleich undeutliche Vorstellungen möglich. Die Entwicklung derselben zu deutlichen Vorstellungen gehört der *Vernunft* zu; ihre Operation heißt dann

Raisonnement S. 27. 28. (Hr. R. hatte oben darzuthun versucht, daß die Vernunft nur die letzten Gründe unsrer Erkenntnisse, die in der Seele liegen, entdecken könne; daraus schließt er denn hier und in der Folge: daß die Vernunft nur im Zuerkennengeben des in der Seele liegenden letzten, der Verstand hingegen **nur** im Zuerkennengeben des äussern Vereinten brauchbar sey. Man bemerkt bald, daß Hr. R. das Resultat der Kantischen Critik retten wolle: daß nämlich die Vernunft das ausser der Seele liegende Unbedingte aller Art zu erkennen zu geben ausser Stand sey. Die beliebige Trennung der Erkenntnißkraft in ihrer Funktion, die aus jener Behauptung hervorleuchtet, und das oben schon beleuchtete, schwache Fundament derselben scheint Rec. zu auffallend, als daß sie noch mehrerer Widerlegung bedürfte. Man bedenke nur, daß durch die Erfahrung überhaupt, sey sie eine innre oder äußre, die **ganze** Erkenntnißkraft, so fern sie unwillkürlich wirkt, bestimmt werde, einen durchaus vollständigen Begriff von dem Erfahrnen zu bilden, einen Begriff, zu dem die Vernunft das ihrige eben sowohl, wie der Sinn und Verstand, beytragen **muß**, vergl. was Hr. R. S. 29. von der synthetischen Operation der Vernunft sagt, — einen Begriff also, der nach allen Seiten durch das sich zu erfahren gegebene **Objekt** nothwendig gemacht, folglich real und objektiv gültig ist. — Ueberdem, sollte jede Behauptung von dem Vernunftgebrauche richtig seyn, woher die angenommene

Gültigkeit mehrerer allgemeiner Erfahrungsbegriffe von einem und dem andern äussern Unbedingten? Sollte der Verstand nur auf äussere Erfahrung anwendbar seyn, woher die Gültigkeit der Verstandesbegriffe von innern Gegenständen, dieser Verstandesbegriffe, deren Gültigkeit der Gebrauch der Vernunft in Absicht des Unbedingten in der Seele liegenden unumgänglich voraussetzt? — Daß Hr. R. der Vernunft, deren Funktion er sonst in einem begreiffen bestehen läßt, auch jezt die Funktion des Raisonnirens, des Zergliederns und Ueberlegens, aufträgt, ist nicht weniger auffallend. Sollte man doch fast glauben, als wenn alles, was andre bemerkt haben, nicht, sondern nur dasjenige geltend gemacht werden solle, was die Critik der reinen Vernunft und die Theorie des Vorstellungsvermögens aufgestellt hat. Zwar Hr. R. läßt es jezt S. 29. gelten, „daß die Operationen des Verstandes und der Vernunft nur synthetisch, hingegen die Operationen der Ueberlegungskraft analytisch seyen"; daß diejenigen Urtheile, die Hr. Kant für synthetisch hält, nur analytische seyn können, folgt nothwendig daraus; allein diese Folge scheint Hr. R. nicht zugeben zu wollen S. 418. Sey es, Recensenten scheint Hr. R. auch in dieser Annahme gefehlt zu haben, indem er die logischen Operationen der Vernunft (Ueberlegungskraft) nur analytisch seyn läßt, da sie es doch nur in Absicht der unwillkührlich nothwendigen Urtheile seyn können. Auch dürfte es unerweislich seyn, „daß

durch die Operationen der Vernunft nur konkrete Vorstellungen individueller Gegenstände möglich sind" S. 50., die Allgemeinbegriffe streiten dagegen.) Der logische Gebrauch der Vernunft ist an die Sprache gebunden; die Reflexionen, die Hr. R. über die Bedeutung der Wörter anstellt, sind schätzbar. Jeder Irrthum ist zwar ein logisches Urtheil; aber nicht die Vernunft, sondern die Phantasie, welche dem Inhalte abstrakter Gedanken Materialien unterschiebt, ist die nächste Quelle desselben. (Die Verwechselung der Vernunft mit der Besonnenheitskraft wird hier von neuem Grund einer sonderbaren Behauptung; aller Irrthum kommt zuletzt auf einen Mangel an Ueberlegung zurück, nur einige Arten von Irrthümern haben die Phantasie zur entfernten Quelle; durch Ueberlegung können sie aber vermieden werden.) Und nun gibt Hr. R. zu verstehen, wie Unbestimmtheit der Wortbedeutungen und Phantasie in Absicht der in der Kantischen Schule aufgestellten Philosopheme Irrthümer erzeugt haben; das Beyspiel, welches er dazu braucht, dürfte aber diese Wahrheit schwerlich erläutern. Die Phantasie, sagt er S. 37. 38., schiebt in die Bedeutung des Wortes Grund eines Dinges das Merkmal des in diesem Dinge bestimmten andern, und folglich des durch jenes einzig möglichen andern unter; daher wird der Begriff von Willensfreyheit nicht richtig gefaßt. Unter einem Grunde sollte man sich nur dasjenige denken, wodurch ein andres bestimmt gesetzt wird; ihn so

gedacht kann es gar wohl einen Grund geben, dem keine einzig mögliche Handlungsweise gegeben ist, sondern der sie sich selbst bestimmen kann. (Der von Hrn. R. hier getadelte Begriff von einem Grunde ist der, den die Philosophen als den Begriff von dem vollständigen Grunde einer gegebenen Folge aufstellen, in Hinsicht auf diese muß jener schlechterdings als ein solcher gedacht werden, dem nur die gegebene Folge möglich und nothwendig war. Der von Hrn. R. angegebene wahre Begriff von einem Grunde ist nicht der von einem vollständigen und absoluten Grunde, sondern der von einem bedingtsetzenden; das leuchtet daraus ein, daß ihn Hr. R. als Grund zu zwey verschiedenen Folgen will angesehen wissen, welches nur unter der Voraussetzung denkbar ist, wenn er bald zu einem solchen, bald zu einem andern Grunde bestimmt wird, zu dessen einem und andern er für sich noch nicht bestimmt angenommen wird. Einem in seinem Wirken für sich unbestimmten, und doch auch für sich zu zwey verschiedenen Folgen bestimmten Grund, kann sich Rec. nur als etwas widersprechendes denken. Was sich Hr. R. bey einem für sich unbestimmten, und doch sich selbst bestimmenden Grunde denken mag, kann Rec. noch nicht ergründen.) Soll die philosophirende Vernunft die in der Seele liegenden letzten Gründe unsrer Erkenntnisse mit Erfolg aufsuchen; so kann sie der Begriffe von den Operationen des Gemüths, die zu den Thatsa-

chen der innern Erfahrung gehören, nicht entbehren. S. 40. (Daß der Begriff von Operation der Begriff von Caußalität sey, ist unläugbar; auch dieß, daß dieser Begriff zur Möglichkeit einer Theorie des Erkenntnißvermögens unentbehrlich sey. Allein diese Unentbehrlichkeit ist noch nicht die objektive Gültigkeit, die der neuere Aenesidem vorerst erwiesen sehen will, und er dürfte schwerlich sich mit der unerweislichen Behauptung abfertigen lassen: daß die Operationen des Gemüths zu den Thatsachen der innern Erfahrung gehören; ich sage, unerweislichen; denn es ist wohl offenbar, daß die Folgen jener Operationen — ob als Folgen, oder nicht? — nur Thatsachen der innern Erfahrung sind und seyn können.) Das Uebrige dieses Aufsatzes überläßt Rec. den Lesern zur eignen Beurteilung.

II. Systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik; S. 75 - 158. — Hr. R. fängt mit einer Darstellung des gemeinschaftlichen Fundaments der bisherigen und künftigen Metaphysik an. Beyde haben folgende 6 Probleme gemeinschaftlich: Wo liegt der Grund der Vorstellung 1. von der absoluten Substanz des Körpers, 2. von der absoluten Substanz der Seele, 3. von der absoluten Ursache der Bewegung, 4. von der absoluten Ursache der sittlichen und unsittlichen Handlung, 5. von der absoluten Gemeinschaft der körperlichen Substanzen, 6. und von der absoluten Gemeinschaft der wollenden

den Substanzen? Diese lassen sich auf folgende 3 zurückführen: worinn liegt der Grund unsrer Vorstellungen von absoluten 1. Substanzen, 2. Ursachen, 3. Gemeinschaften? und dieses wieder auf dieses: wo liegt der Grund der Vorstellung vom Absoluten? — Der Kürze wegen übergeht Rec. die Ableitung dieser metaphysischen Probleme, an der die Critik manches zu erinnert findet, und ersucht blos die Leser, sich folgende Fragen aufzulösen: 1. Kommen in der Metaphysik nicht mehrere von jenen ganz verschiedene Probleme vor? 2. Ist nicht ihr Hauptproblem vielmehr dieß: woher können unsre Erkenntniße von dem Nichtwahrnehmbaren überhaupt, und wo liegen die Gründe unsrer bestimmten Erkenntniße von dem mannichfaltigen bestimmten Nichterfahrbaren, oder Metaphysischen?) Hierauf folgt eine Darstellung des Fundamentes der künftigen Metaphysik S. 92 — 113. Nach der Kritik der Vernunft haben die Vorstellungen von Substanz, Ursache und Gemeinschaft den Verstand (ohnstreitig ihn in weitrer Bedeutung genommen) zum Grunde so, daß die Substanzialität u. s. w. bloße Formen von Vorstellungen sind, die mit diesen Vorstellungen auf Objekte als auf Vorgestellte, eben darum aber nicht auf sie, als auf Dinge an sich bezogen werden müßen S. 92. (Vermuthlich ist es eine Uebereilung, daß Hr. R. die Substanzialität u. s. w. eine Form von Vorstellungen nennt; denn eigentlich sollte es heißen: die Vorstellungen von

Substanzialität u. s. w. sind *formale* Vorstellungen, welche der Verstand in weitrer Bedeutung, genöthigt durch seine Natur, mit den materialen Vorstellungen von dem Wahrnehmbaren Aeußern verknüpfen muß. Allein es ist mehr als Uebereilung, wenn Hr. R. schließt: daß wegen diesem Ursprunge jener formalen Vorstellungen den Dingen die Substanzialität — zukomme, nur in so fern sie von uns Vorgestellte, *uns* erscheinende sind, *nicht aber* in so fern sie angesehen werden, wie sie an sich selbst bestehen mögen. Sollte diese Verneinung richtig seyn; so müßte nothwendig das Ding als Vorgestelltes, von ihm als Ding an sich, von uns wie einander ausschließend und verschieden gedacht werden müßen: allein was nöthigt uns dazu? läßt sich es nicht so *denken*, daß ein Ding eben so an sich bestehe, wie es von mir vorgestellt werden muß? oder kann ich durch eine angestellte *Vergleichung* zwischen beyden ihren *Unterschied* entdeken? ist diese Vergleichung je möglich?) Das Geschäft des Verstandes geht dahin, *erstlich*, die sinnlichen Vorstellungen zu verknüpfen, und den sinnlich vorgestellten Dingen (richtiger dem sinnlich Vorgestellten der Dinge) die Formen seiner Vorstellungen aufzuprägen, (es mit seinen formalen Vorstellungen auf gewiße Weise verknüpft vorzustellen; das unmittelbar sinnlich Vorgestellte ist blos das Aeußere eines Dinges, nicht schon ein Ding,) *zweitens*, der Vernunft seine Verknüpfungsarten vorzu-

halten. (Warum nicht das von ihm Vorgestellte Verknüpfte?) Weil nun der Verstand nur in Gemeinschaft mit dem, alles im Raum und in die Zeit setzenden, Sinne ein Ding vorstellen kann; so folgt: daß die vom Verstande vorgestellte Substanz nur als etwas ausgedehntes im Raume anschauliches vorkommen kann S. 93. (Keines von beyden folgt; es wäre wohl gethan gewesen, wenn Hr. R. als ein wahrheitsliebender Mann, auf den schon so oft vorgetragenen, und mit Gründen unterstüzten Unterschied zwischen dem im Raum und ausgdehnt seyn doch einmahl hätte Rücksicht nehmen, und nicht blos wiederhohlen, und als entschieden aufstellen wollen, was sich doch nicht zugestehen läßt. Die Substanz eines Dinges läßt Hr. R. vom Verstande vorstellen, durch den Verstand läßt er nichts anzuschauen geben, — und doch soll jezt die Substanz, das Innere nichtsinnliche eines Dinges, etwas im Raume anschauliches seyn?) Es folgt weiter: daß die durch den Verstand vorgestellte Ursache nur als Veränderung im Raum, und die Gemeinschaft nur als die Verknüpfung des empfindbaren und anschaulichen zugleich wahrgenommenen vorkommen kann. (Hr. R. nimmt hier abermals an, als wenn die Ursache etwas sinnliches wahrnehmbares wäre; aber gesezt auch sie wäre es, ist denn alles Wahrnehmbare eine Veränderung oder ein Verändertes? „Aber sie muß durch den Sinn als etwas in der Zeit Bestehendes vorgestellt wer-

den.„ Es sey! ist das in der Zeit bestehende immer ein veränderliches? so könnte wohl nie etwas immer bleibendes gedacht werden. Und ist denn deswegen, weil das vom Verstande Vorgestellte, z. B. die Ursache, auch zugleich auf die Art, wie der Sinn etwas vorstellt, z. B. in der Zeit, vorgestellt wird, jenes ein Anschauliches, d. h. von dem die materiale Vorstellung dem Sinne eigen ist? so müßte die nämliche Vorstellung einmahl dem Sinne und dann auch dem Verstande eigen seyn können. Die Gemeinschaft, die Hr. R. oben andeutet, ist nicht die vom Verstande, sondern blos die vom Sinne vorgestellte Gemeinschaft mehrerer Diuge in Absicht des Raums und der Zeit.) Daher können sich dle vom Verstand und Sinn vorgestellten Substanzen, Ursachen — nur in der äussern Erfahrung ankündigen; demnach sind sie nur bedingte, unter der Bedingung der Anschauung und Empfindung stehende, also relative, nicht absolute Substanzen, Ursachen —. (Diese Folge ist blos beliebig, auch wenn die Vordersätze, welche die Vorstellbarkeit der Substanzen — überhaupt bestimmen sollen, richtig wären. Der Grund, warum sie nur etwas bedingtes seyn sollen, paßt eben so wohl auf die Seelensubstanz, und auf Seelenursache — indem offenbar die Erkenntniß derselben, wenn sie real seyn soll, unter der Bedingung einer innern Anschauung und Empfindung steht.) Mithin kann keine körperliche Substanz ein schlechthin subsistirendes, kein durch

sich selbst wirkendes seyn S. 94. Da aber das Bedingte ohne ein Unbedingtes sich nicht denken läßt, so nöthigen uns die in der äussern Erfahrung sich ankündigenden relativen Substanzen — die Vorstellung des Absoluten für nichts weniger als leer und grundlos zu halten S. 95. (Rec. kann das mit dem vorigen nicht reimen.) Die vorstellende Substanz ist kein Objekt der äußern Erfahrung, (die Seele eines andern auch nicht?) sie kündigt sich durch keine sinnliche Vorstellung an, (auch eine äussere Snbstanz nicht,) sie ist von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung und Empfindung unabhängig, folglich absolut. (Es ist überall par ratio, auch diese Substanz kann nur vermittelst der Empfindung und Anschauung des Seelenäussern zur Erkenntniß kommen, welches der Verstand als in Etwas — durch ihn noch unbestimmt, ob bedingten oder unbedingten — bestehend zuerst vorstellen muß, wenn es die Vernunft als in etwas Absoluten oder Selbständigen bestehend soll vorstellen können. Es scheint, Hr. R. habe oben blos zeigen wollen, wie äussere Dinge blos durch Sinn und Verstand vorgestellt würden; dann hätte er aber die Sache nicht so stellen dürfen, als wenn die äussern Dinge nur durch Sinn und Verstand vorgestellt werden könnten und dürften, sondern zugleich bestimmt sagen sollen: so werden sie zugleich auch durch Vernunft nothwendig vorgestellt, ganz so wie das Vorstellende, vgl. S. 29.) Wo liegt nun der Grund der Vorstellung vom Ab-

soluten? (Woher jezt das nun?) Nicht in den Dingen an sich, sondern in der Vernunft. (Rec. wünschte hier Zusammenhang finden zu können.) Der Verstand in Verbindung mit der Vernunft stellt die Substanz, Ursache und Gemeinschaft absolut, in Verbindung mit der Sinnlichkeit relativ vor S. 100. (und in Verbindung mit Sinn und Vernunft? denn alle diese nur in Gedanken getheilt vorgestellten Kräfte würken ja nothwendig und unwillkührlich gemeinschaftlich, vgl. S. 29.) Relativ und Absolut sind bloße im Vorstellungsvermögen gegründete Merkmale, und kommen nicht den Dingen an sich zu. Es muß daher das durch Vernunft vorgestellte Ding, das Noumenon, nicht nur von dem durch Sinnlichkeit vorgestellten Dinge, dem Phänomenon, sondern auch von dem Dinge an sich unterschieden werden. S. 101. (Nicht das durch Vernunft vorgestellte Ding, sondern das zu einem Dinge Gehörige durch Vernunft vorgestellte z. B. Substanz, absolute Ursache des Dinges, ist von dem zu einem Dinge Gehörigen, durch Sinn und Verstand Vorgestellten, zu unterscheiden, und beydes als etwas uns sinnlich, verständig und vernünftig Erkennenden Erscheinendes von dem, was, ja selbst ob als das Erscheinende an sich selbst besteht.) Die sinnliche Vorstellung muß einen in den Dingen an sich gegründeten Stoff enthalten, deswegen kommt das sinnlich Vorgestellte dem Dinge an sich weit näher, als das durch Vernunft Vorgestellte S. 102. (Da wir,

wie gesagt, nicht wissen können, ob das Ding, das uns als Grund unsrer Vorstellung von ihm erscheint, nicht an sich selbst so besteht, wie es erscheint, — da ferner das Ding eben so wohl als Grund der Theilvorstellung, die wir durch die Vernunft von einem und andern ihm zugehörigen haben, als der Theilvorstellungen des Sinnes und Verstandes erscheint: so läßt sich jene Folge nicht denken.) Das Ding an sich kann nur als das negative Noumenon gedacht werden, als positives Noumenon widerspricht es sich selbst, denn es ist das Nichtvorstellbare S. 102. 103. (Nicht das Nichtvorstellbare geradezu, sondern nur das als Ding an sich Nichtvorstellbare.) Dem Absoluten, und namentlich der absoluten Substanz, die die Vernunft dem unserm Sinne und Verstande Erscheinenden als Noumenon zum Grunde legt, müssen alle vom Sinne und Verstande herrührenden Merkmale abgesprochen werden; sie ist also weder eine, noch gibt es deren viele. (Das Absolute, und namentlich die Substanz, muß durch das sinnliche wahrnehmbare Aeussere derselben, erst als real gedacht, durch dasselbe der Qualität, und nach der durch Erfahrung bestimmten Vielheit desselben in Absicht des Ausser- und Nebenseyns, auch der Quantität nach bestimmt gedacht werden; — das sinnliche Wahrnehmbare Aeussere kann nie gedacht werden, als ein Aeussres der Substanz überhaupt, sondern nur bestimmt als das Aeussre einer oder mehrerer Substanzen; eben so kann eine Substanz nicht der Qualität

nach unbestimmt, sondern bestimmt nach ihrem Aeußern wahrgenommenen gedacht werden, z. B. Seelensubstanz.) Aber genug von diesem Aufsatze, zu einer weitläuftigen Prüfung ist hier der Ort nicht. Der zweyte Theil derselben, nämlich die Darstellung des Fundamentes aller bisherigen Metaphysik, ist als eine im N. T. Merkur ohnlängst abgedrukte Abhandlung in diesem Journale schon angezeigt worden.

III. Ausführlichere Darstellung des negativen Dogmatismus oder des metaphysischen Skepticismus S. 161 - 206. Noch nie gab es so viele eingebildete philosophische Skeptiker, als gegenwärtig. Sie sind die Zurükbleibenden, die die Philosophie nur durch ihre Geschichte studieren, aus der sie das Resultat ziehen: daß die Vernunft, wenn sie mit sich selbst einig werden wolle, alles weitre Philosphiren aufgeben müße. Es gehört zum Wesen des philosophischen Skepticismus, daß er von Grundsätzen ausgehe, die ihn zu der Ueberzeugung verhelfen, daß man sein Urtheil über gewiße Gegenstände auf immer zurükhalten müße; er ist also dogmatisch. Sein Zweck ist demnach Wahrheit; er muß folglich einen bestimmten Begriff von Wahrheit und von ihren Arten mitbringen. (Wenn Hr. R. S. 173. die subjektive Wahrheit in der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Vorgestellten im Vorstellenden bestehen läßt; so hat er wohl subjektive Ueberzeugung mit Wahrheit

verwechselt. Denn alle Wahrheit der Vorstellungen kann entweder blos logische oder zugleich auch objektive, reale Wahrheit seyn, ein drittes ist undenkbar. Die Eintheilung der Vorstellungen in Anschauungen und Gedanken und in Empfindungen und Gefühle, die jene Eintheilung der Wahrheit begründen soll, ist bey genauer Besichtigung blos beliebig. Wie verträgt sich die Bestimmung der Wahrheit überhaupt S. 178. mit dem, was logische Wahrheit seyn soll?) Ein neuer Gegner der kritischen Philosophie will einen Skepticismus geltend machen, der nicht dogmatisch ist; auch will er nur mit logischen Regeln, als Grundsätzen desselben, auslangen. (Der lezte Vorwurf trift den neuern Aenesidem nicht; denn er nimmt auch den materialen Grundsatz an: es gibt Vorstellungen mit mancherley Unterschieden; das ist sein fester Boden ausser der Logik, eine allgemeine Thatsache des Bewußtseyns ist also auch das Fundament seines Skepticismus.) Aller philosophische Skepticismus richtet sich nach den Begriffen von Vorstellung und Vorgestellten; jeder setzte voraus, daß das Vorgestellte als Ding an sich gedacht werden müße. Hume ließ den Begriff von einer Vorstellung überhaupt dahin gestellt seyn, und begnügt sich mit ihrer Eintheilung in ursprüngliche und abgeleitete. (Allein in der Darstellung des Humischen Skepticismus wird ihm zugestanden, daß er das Objekt von der Vorstellung desselben unterschieden habe S. 185.; daß er sie auch vom Subjekt unter-

schieden habe, darf man ihm wohl zutrauen, und was ist alsdann zum erweislich bestimmten Begriffe von einer Vorstellung noch nöthig?) Der Dogmatismus des Locke und Leibnitz hielt gegen den (hier kürzlich dargestellten) Skepticismus Humes nicht aus, und es ist vergeblich, diesen durch jenen widerlegen zu wollen. (Der Leibnitzische Dogmatismus, der die Einsicht der objektiven Wahrheit auf die Einsicht der logischen, nämlich auf das gesundene Gedachtwerden-müssen gründete, mag wohl der Wiederlegung des Skepticismus am nächsten gekommen seyn. Nur darf man nicht annehmen, was auch wohl nicht erweislich ist, daß die Streiter jederzeit die transcendente Wahrheit, die eine Erkenntniß des Objekts als Dinges an sich betrift, zum Zwecke gehabt hätten; sie hatten mehrentheils weder die Kantische relative-objektive, noch die transcendent-objektive, sondern eine in ihren Arten noch unbestimmte objektive Wahrheit vor Augen.) Nur Kant hebt, indem er zugleich dadurch, daß er das von jenen als ausgemacht Vorausgesetzte bei seiner Untersuchung des Erkenntnißvermögens dahin gestellt seyn läßt, jene beyden Arten des Dogmatismus untergräbt, den Skepticismus auf, indem er zu dem Resultate kommt, daß ohne Erkenntniß der Dinge an sich uns dennoch objektive Wahrheit möglich sey. (Nur gesteht ihm der Skeptiker, und zwar vielleicht mit Recht, weder die Richtigkeit des Weges, auf dem er zu diesem ohnstreitig richtigen Resultate gelangt ist, noch auch die Einschränkung seiner für

möglich erklärten objektiven Wahrheit zu, vergl. der neuere Aenesidem.) — Rec., um von diesem Aufsatze nun auch ein allgemeines Urtheil zu fällen, hält dafür, daß Hr. R., so viel wahres und treffendes er auch in diesem Aufsatze sagt, den neuern Aenesidem, dem er gelten soll, selten und auch dann nur auf der schwächsten Seite getroffen habe. Es mag den Freunden der Philosophie wenig daran liegen, ob Aenesidem den Namen eines philosophischen Skeptikers verdiene, oder nicht? wenn sie nur sich überzeugen könnten, daß durch seine Angriffe das Gebäude, worauf sie gerichtet sind, in der That nicht wankend gemacht worden sey.

(Die Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

Briefe zur Beförderung der Humanität. Herausgegeben von J. G. Herder. Dritte und vierte Sammlung. Riga, bey Hartknoch 1794. in 8. 1 Rthlr.

Dieses Werk enthält, wie auch der Titel sehr bestimmt ausdrückt, eine Sammlung von Bruchstücken und Beyträgen zur Beförderung der Humanität. Was ist aber Humanität, die Hr. Herder durch diese Schrift befördern und ihr mehr Umfang, einen grössern Spielraum verschaffen will? Ein Ausdruck, der vielleicht vielen, die diese Briefe oder des Verfassers Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit

nicht gelesen haben, unverständlich seyn dürfte und daher müssen wir die Erklärung dieses Worts, um welches sich das ganze Buch gleichsam als um seinen Schwerpunkt dreht, billig hieher setzen. Humanität ist dem Verf. nicht blos Milde und Leutseligkeit, Urbanität und Gewandheit im geselligen Umgange, die jede Aeusserung von Rusticität verschmäht und durch ihre Anmuth anzieht und fesselt; sondern das Mittelding zwischen Brutalität und Angelität, das, was den Menschen von jedem andern Wesen unterscheidet und ihn zum Menschen macht, mit einem Worte, der individuelle Charakter der Menschheit. Wenn er aber in der 3ten Sammlung dieser Briefe S. 51. folgenden Begriff davon aufstellt: „die Humanität ist ein Gefühl der menschlichen Natur in ihrer Stärke und Schwäche, in Mängeln und Vollkommenheiten, nicht ohne Thätigkeit, nicht ohne Einsicht" so vermissen wir die jeder guten Definition wesentliche Präcision und können sie auf der Feuerprobe der Critik nicht bewährt finden. Am wenigsten gefällt uns der Ausdruck Gefühl, der hier zum Hauptattribut der subjektiven Humanität gemacht wird. Denn so lange der Mensch seine Stärke und Schwäche, seine Vorzüge und Mängel nur fühlt, sie nicht aus Gründen und sichern Criterien erkennt, kann er unmöglich lichte Begriffe von seiner Wesenheit haben, noch vielweniger den Charakter seiner Natur durch eine Realdefinition zur Anschauung bringen. In objektiver Beziehung würden wir vielmehr Humanität so aus-

drücken: sie ist der Inbegriff oder die Totalsumme von dem intellektuellen und sittlich Guten, dessen die menschliche Natur fähig ist, und — in wie fern der Mensch Theilhaber ist an dieser geläuterten und ausgebildeten Masse von Geisteskraft, Einsicht und Tugend, wäre die subjektive Bestimmung von diesem Cardinalworte.

Da Hr. Herder dieses Werk ganz eigenst der Humanität, ihrer möglichsten Erhöhung und Verbreitung gewidmet und gleichsam geheiliget hat, so handelte er seinem Zwecke sehr gemäß, daß er den Leser in die Gesellschaft solcher Männer bringt, die in der alten und neuen Zeit entweder als Regenten und Geschäftsmänner, oder als Dichter und Weltweise durch Wort und That, durch Beispiele und Schrift Humanität zu fördern strebten. Franklin, Friedrich II, Joseph II, Luther, M. Antonin, Shaftesburi, Homer, Klopstok rc. sind die grossen Namen, womit der Verf. seine Leser näher und besonders in dieser Rüksicht bekannt macht, daß und in wie fern sie an dem großen Gebäude Humanität arbeiteten. Vorzüglich gefiel es uns, daß er die Dichter und Geschichtschreiber der Alten auch aus diesem Standpunkte betrachtet und behandelt wissen will, und wie anschaulich hat er nicht selbst an dem Homer gezeigt, daß er einer solchen Behandlung fähig sey. Gewöhnlich hielte man dessen Bardenharfe für das Echo des Waffengeräusches und Schlachtengetümmels, das der Zorn Achills veranlaßt hatte; allein unser Verfasser zeigt, wie der Jo-

nische Skalde unter seine Schlachtengesänge die sanften Akkorde, die lieblichen Töne der Humanität mischt, und daß er bey der Zeichnung seiner Heroen die Züge von Menschlichkeit und Edelmuth nicht vergißt. Möchten doch alle Pädagogen die alten Classiker aus diesem Gesichtspunkte mit ihren Zöglingen lesen, so würde sich durch diese Lektüre nicht nur ihr Geschmak, sondern auch ihr Herz läutern von den Schlaken roher Sinnlichkeit und für das sittlich Gute erwärmt werden. — Wenn aber der Leser in der 3ten Sammlung S. 48. auf folgende Stelle trift: „So lange uns die Griechen nicht geraubt (werden) und da sie bisher dem Sturz der Zeiten, der Vertilgung wilder Barbaren und Schwärmer entronnen sind, wird wahre Humanität nie von der Erde vertilgt werden" sollte er nicht ein wenig den Verfasser anzürnen, daß er so viel Vertrauen auf die Griechen und so wenig auf die gebildeten Nationen unserer Zeit und namentlich auf die Teutschen setzt.

Die Erinnerungen, die Hr. Herder gelegenheitlich gegen den Nekrolog macht, sind nach unserm Ermessen gegründet und uns ganz aus der Seele geschrieben, da es aber für jezt an Zeit und Raum gebricht, können wir uns unmöglich in das Detail desselben einlassen, sondern der prüfende Leser mag hierüber selbst entscheiden. — Höchst interessant und anziehend geschrieben ist der Aufsatz auf K. Joseph II. Sey er immer nur Fragment von seiner Lebens- und Regentengeschichte, er enthält mehr Wahres und Tref-

fendes über diesen unglüklichen Fürsten, als weitläuftige Schriften über ihn enthalten — mehr Wahres und Treffendes, als der redselige Gibert in seiner bekannten Declamation von Friedrich dem Grossen schrieb. Wer so von und über diesen Kaiser schreiben kann, hat wahren innern Beruf sein Biograph zu werden. Durchaus herrscht in diesem Aufsaz ein gesunder psychologischer und politischer Blik.

Ueberhaupt trägt dieses Werk ganz den Stempel eines blühenden und kraftvollen Genius. Die Flamme von des Verf. schöpferischer Einbildungskraft sprüht auch hier genialische Funken in Menge — ein geistvoller Gedanke drängt den andern und viele desselben sind sowohl ihrem Materiale als ihrer Form nach neu, ganz das Eigenthum des berühmten Verf. Die Darstellung ist die nämliche, wie man sie in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit findet — blühend und energisch, voll kühner und neuer Tropen und Wendungen, man glaubt eher einen Britten, als einen Teutschen zu lesen. Die Sprache ist weniger affektirt, geschmeidiger und reiner, als in vielen andern Werken des Verf. und besonders in seinen Preißschriften; aber dessen ungeachtet nicht so rein und sanft fortfliessend, als man sie z. B. in Wielandischen Schriften antrift. Der Verfasser scheint mehr um erhabene und neue Gedanken besorgt zu seyn, als um ihre natürliche Verfließung und Verkettung. Und besonders scheint dies ein origineller Zug seines Genius zu seyn, daß er immer

neue Seiten, neue Verhältnisse und Beziehungen an den Gegenständen zu entdecken weis, wovon auch dieses Werk ein redender Beweiß ist. Denn vor ihm hat, so viel ich weis, die Humanität noch Niemand auf dieser Seite angesehen, ihr diese Begriffe untergelegt, sie zum individuellen Charakter und zum Zwecke der Menschheit gemacht, noch nie bey andern eine so reiche Aussaat zu ihrer Beförderung und Verbreitung vorgefunden und so viele neue Aussichten eröfnet, wie man sie befördern und verbreiten kann und soll. — Wer sollte nun dem Manne, der die Wörter Mensch und Menschheit von ihren bisher anklebenden niedrigen und entehrenden Nebenbegriffen reinigen und ihnen ihre gebührende Würde wieder geben will, seine Hochschätzung versagen!

Allgemeine Uebersicht über die Geschichte der Menschheit und über die Verschiedenheit der Völker unseres Erdbodens. Altona, bey Pinkvoß, 1794. 180. Seiten 8. 10. Ggr.

Eine Vergleichung der verschiedenen Nationen anzustellen, und ihre verhältnißmäsige Vollkommenheit abzuwägen, ist keineswegs die Absicht dieser Arbeit, sondern sie soll bloß die Wahrheit bestätigen, daß jeder Bewohner unseres Erdbodens, er wohne wo er wolle, und denke wie er wolle, dennoch zu einer und eben-

ebenderselben Familie gehöre, und daß wir alle bloß durch das gesellschaftliche Leben uns über den ersten rohen Zustand des Naturmenschen nach und nach erhoben haben. Merkwürdige, hier angeführte, Beyspiele von Menschen, welche sich in ihrer Kindheit aus der Gesellschaft verloren und in der Wildheit aufgewachsen, beweisen, daß der Mensch unter Schafen die Sitten der Schafe, unter Gemsen die Sitten der Gemsen und unter Bären die Sitten der Bären annimmt (Seite 18-23.) Aber wie gieng es zu, daß er nur unter Menschen mehr als alle jene Thiere, daß er da ein Mensch wurde? Der Erste von dieser räthselhaften Wesenklasse erhielt (fand vielleicht eher) ein Weib zur Gesellschafterin (wohl schwerlich in den ersten Zeiten eine Gesellschafterin!) Der Anblick dieses Weibes erweckte die Liebe des Mannes, so wie der Anblick des Mannes die zärtliche Empfindung des Weibes in Bewegung setzte. Vermöge dieser gegenseitigen Leidenschaft wirkten ihre Seelen ungemein lebhaft auf einander. Sie sahen, daß sie nackend waren, und nun wurde die Schamhaftigkeit in ihnen erregt. Sie bedeckten sich also geschwind mit Blättern, welches für sie das leichteste Mittel der Bedeckung war. Rauhe Witterung, nachmals vielleicht auch die Begierde zu gefallen, reizten den Verstand des Menschen aufs neue, die Kleider schön und bequem zu machen. — — Die Erfindung der Kleider war also unfehlbar die erste Wirkung des geselligen Lebens. Auf sie folgte die

Erfindung der Sprache, nachdem man sich zuvor mit der Geberdensprache beholfen hatte. (Hier hätte die vortrefliche Zergliederung des ganzen Geschäftes, das der menschliche Geist bey Bildung der Sprache unternahm und so herrlich vollendete, um so weniger sollen vergessen werden, je gewisser es ist, daß sie noch unter keiner Nation mit so viel Scharfsinn angestellt worden, als von mehreren deutschen Philosophen.) Nicht zufrieden mit der Sprache allein, dachte man auf neue Mittel die interessantesten Begebenheiten, als Sonnen- und Mondsfinsternisse, Kometen, Erdbeben, Ueberschwemmungen und andere Revolutionen der Vergessenheit zu entreissen, sie also in Sand, Holz, Erde oder Steine einzugraben, das heißt, man erfand die Bilderschrift, Hieroglyphen. Schon lagen Mahler- Bildhauer- und Dichtkunst in dieser neuen Erfindung eingewickelt, allein sie selbst bedurfte wieder eines neuen Stoßes, um auch Nebenumstände, die kein Gegenstand der Zeichnung waren, auf die Nachwelt zu bringen. Die Buchstabenschrift entsteht, als vierte Hauptwirkung des geselligen Lebens. Aber woher die Verschiedenheit der Sprachen? — Da die babylonische Sprachenverwirrung des Moses nichts als ein Mythos ist, so läßt sich aus ihr gar nichts erklären, und der Verf. scheint daher geneigt zu seyn, den Hauptgrund dieser Verschiedenheit in dem verschiedenen Geschmake an Roheit oder Feinheit der Bezeichnung, also vorzüglich in den Sitten, dem

was dazu beyträgt und dem, was davon abhängt, zu suchen. Eine weitere Auseinandersezung der wahrscheinlichen Ursachen von der Entstehung der Sprachen, sagt er, verstatte ihm der Raum nicht, und er gehe daher von hier zu dem Wachsthum der Menschen in Absicht auf die Speise und Bevölkerung über. Die ursprüngliche Beschäftigung des Wilden sowohl in kalten als gemäsigten Ländern ist die Jagd, und der nächste Schritt zur Beschäftigung in beyden ist das Hirtenleben; von ganz heißen Ländern weiß man nicht, ob Jäger- und Hirtenstand jemals daselbst bekannt gewesen. Bey Jägern und Hirten erwachte schon der, auch bey Kindern bemerkbare, Begriff des Eigenthums, und man fieng an, zwischen Mein und Dein zu unterscheiden. Dies gieng über auf liegende Güter bey der Erfindung des Ackerbaues, beym Tauschhandel u. s. w. Von Stuffe zu Stuffe steigt der Verf. herauf bis zur moralischen Bildung des Menschengeschlechtes und bis zur Bildung des Geschmaks, dessen äusserste Roheit in den Zeiten der Möncherey durch lesenswerthe Beyspiele erwiesen wird. — — Von da geht er nun über zur Verschiedenheit der Völker in ihrem Körperbau, insbesondere dem Bau des Kopfs. — Der Schädel des Europäers unterscheidet sich von den Schädeln anderer Völker durch seinen länglichen Umriß, der wie ein Ey gestaltet ist, dessen dickere Hälfte das Hinterhaupt, die dünnere

hingegen das Vordertheil bedeutet. Die schöne Wölbung der Stirne, ingleichen die geraden Nasenbeine, welche ziemlich weit hervorstehen, zeichnen sich in unseren Augen an Schönheit vor den nämlichen Theilen der anderen aus. Man sagt daher auch, an dieser schönen Wölbung des Hirnschädels seyen die grossen Fähigkeiten des Geistes der Europäer zu erkennen. In Ostindien, Afrika, an der Kaspischen See, bey den nomadischen Tartarn und Kalmuken haben die Köpfe eine ganz andere Gestalt als bey uns. — Die Ursachen der Verschiedenheit der Völker liegen erstens in dem verschiedenen der bewohnbaren Oberfläche der Erde selbst, zweytens in der verschiedenen Verbindung, in welcher die bewohnten Länder mit anderen bevölkerten Gegenden stehen, und endlich drittens in dem verschiedenen Alter der Welt, in welchem jede Gegend der Erde bevölkert worden. Zum Schluß dieser allgemeinen Uebersicht über die Geschichte der Menschheit, die das, was der Titel sagt, in einem angenehmen Vortrage vollkommen leistet, werden noch die Meynungen der Gelehrten von der ältesten Geschichte unserer Erdkugel beygefügt, denn, sagt der Verf., der hier nur den Referenten macht, ob sie gleich nur Meynungen bleiben, so ist doch manches davon ein stiller Wink zu weiterem Nachdenken, und Aufschluß manches räthselhaften in der Natur sowohl als in der Geschichte der Menschheit.

Zeichnungen von Menschen nach Geschichte und Erfahrung von Friedrich. Erstes Bändchen. Hamburg bei Bachmann und Gundermann 1794. 272 S. in 8. (18 ggr.)

Menschen zeichnen kann im strengen moralischen Sinne des Worts nichts anders heissen, als das Eigenthümliche ihrer Denkungsart, die Entwickelung ihrer sittlichen Gefühle, die Aeusserungen ihres Charakters und die Richtung ihrer Leidenschaften nicht nach irgend einer beliebigen Form der Imagination, sondern, wie hier geschehen ist, nach Geschichte und Erfahrung unpartheiisch darstellen. Schon dieß muß gegenwärtiger Schrift in den Augen aller vernünftigen Leser einen Werth geben, wenn auch der Verfasser nicht immer tief genug in die Falten des menschlichen Herzens, und in die letzten Triebfedern einzelner Handlungen eingedrungen seyn sollte. Das schöne Charaktergemählde des Marcus Junius Brutus, womit dieser erste Band anhebt, wollte der Verfasser Anfangs nach der heurigen sehr verwerflichen Mode in einen Geschichtsroman einkleiden; aber seine Achtung für den Werth und die Würde der alten Historiker, und für die Reinheit der Geschichte selbst hielt ihn noch zeitig genug von jenem Unternehmen ab; er ließ die Wahrheit einfach, wie sie war, und setzte nur hier und da Verzierungen hinzu, wo sie nichts Gutes an dem Gebäude verdecken konn-

ten. Wir haben dieß nach genauer Prüfung selbst so gefunden, und würden uns bei der Lectüre der Geschichte eines so merkwürdigen Helden des Alterthums noch mehr erbauet haben, wenn der Verfasser hier und da nicht zu viel Vorliebe für ihn an den Tag gelegt hätte. Brutus war in mehrerer Rücksicht, und selbst als Mitmörder Cäsars, ein sehr grosser Mann. Der bleibende und männliche Ernst seines Charakters; die unerschütterliche Freundschaft gegen seine Vertrauten, seine brennende Liebe zu den Wissenschaften, sein philosophischer Muth selbst in den größten Gefahren, und andere Talente seines Geistes machten ihn zu einem Wunder seines Zeitalters; aber eben dieser grosse Mann hatte auch grosse Fehler, und selbst sein glühender Patriotismus, der ihm auch hier so hoch angerechnet wird, scheint mehr von einem gewissen Privatinteresse, von persönlicher Erbitterung gegen die Grösse und den Uebermuth Cäsars, von einer unersättlichen Ruhmsucht und von grossen Hoffnungen und Aussichten zu glänzenden Staatsämtern, als von einer ganz reinen Liebe für die Republik ausgegangen zu seyn. Es ist schwer zu bestimmen, ob Männer von so grossen Leidenschaften, und von einem so thätigen Unternehmungsgeiste, wie Brutus und Cassius waren, nicht eben so wie Cäsar gehandelt hätten, wenn sie eben so mächtig, wie er, gewesen wären, und ob nicht endlich bloß ein versteckter Neid ihre Dolche gegen den grossen römischen Dictator zuckte.

Laurens Hochzeittag, macht das zweite Stück

dieses Bändchens aus, und ist gleichfalls nach der Geschichte, und zwar nach einer Episode der spanischen Geschichte des herzoglichen Hauses Alba, die auf Befehl des noch jezt in Madrid lebenden Abkömmlinges dieses uralten Hauses angefangen ist, gezeichnet. Der Verfasser sah den ersten Band hiervon, welcher 1778. in Madrid gedruckt war, im Jahre 1789. Recensent hat diesen dramatischen Aufsatz nicht interessant gefunden, und da, wenn auch die Geschichte selbst nicht erdichtet seyn sollte, doch die Art der Einkleidung zu sehr ins romanenhafte hinüberschweifte; so hätte er lieber ganz weg bleiben sollen. Antonio erscheint bey dem Todtenbette der Laura bloß in der Gestalt eines schwärmerischen Comödianten. Wenn es wahr ist, daß ein sehr hoher Grad des Schmerzes uns den Mund verschließt, daß ein Schmerz, der plaudern kann, schon halb geheilt ist; so müssen allen vernünftigen Lesern die langen Declamationen des Antonio neben der Leiche seiner Geliebten sehr sonderbar und unnatürlich vorkommen. Desto anlockender ist der Aufsatz Emilie geschrieben. Diese Erzählung enthält einen Vorfall des gemeinen Lebens. „Ich sah ihn ein Mahl, sagt der Verf., und schrieb ihn nieder, um auf einige vielleicht nutzbare Wahrheiten aufmerksam zu machen, die man, platt hingesagt, platt gefunden haben würde." In Emiliens edelm Charakter, die ihren Verlobten, den Hofrath R., würklich liebte, und welcher hier als einer der besten und edelsten Menschen geschildert wird, konnten wir

den Anstrich von Leichtsinn nicht erwarten, mit welchem sie ihn aus Liebe zu einem andern, freilich auch sehr trefflichen jungen Manne, so bald vergessen konnte. Indessen liegen in dem Charakter der Weiber gewisse Tiefen, die selbst für den feinsten Menschenbeobachter desto unergründlicher werden, je sonderbarer und schwankender die Launen der weiblichen Liebe selbst bey der größten Unbefangenheit des Herzens seyn können, und je schwerer es wird, auf die allerletzte Quelle dieser Launen mit Gewißheit zurück zu kommen. Julian ist das letzte Stück dieser Sammlung, und wie der Verf. sagt Schilderung nach Geschichte und Erfahrung. „Die erste verrieth mir was geschahe, die zweite auf welche Art es bewerkstelliget werden möchte; da diese hier allerdings unsicherer ist, so folgte ich jener überall treu und sorgsam, wich nie von ihr ab, und nahm ihre Gesellschafterin nur zu Hülfe, wenn die erstere mich verließ." (Wer steht uns aber dafür, daß der Verf. sich nicht Erfahrungen dichtete, wie dieß bey allen willkührlichen Ergänzungen der Geschichte der Fall ist?) Uebrigens soll dieser Aufsatz ein Probestük seyn einer weitläuftigern Untersuchung und Beschreibung des Lebens dieses so merkwürdigen Mannes, über dem noch so manches Dunkel liegt, und über den nun schon fast seit anderthalb Jahrtausenden die Meinungen so verschieden sind. Dieß Probestück ist nicht zu verachten; wir warnen den Verf. aber um so viel mehr vor Affectation und Nachlässigkeit des

Styls, da wir seine Anlagen zu einer edeln Schreibart nicht unbemerkt lassen dürfen.

Ueber einige Grundbegriffe der Ontologie, Kosmologie und Grössenlehre; ein philos. Commentar von einem Eklektiker. Weissenfels und Leipzig, bey Friedrich Severin. 1794. 8. S. 128. (8 ggr.)

Einige wohlgemeinte philosophische Bruchstücke, mit denen der critische Leser nicht viel wird zu machen wissen. Sie haben folgenden Innhalt: I. Einige Grundlehren der Arithmetic. — Wie Zahlen entspringen, was sie seyen, was mit ihnen vorgenommen werden könne? Alles zwar genau und deutlich entwickelt, aber längst bekannt. (S. 1 — 11.) II. Grundlehren der Geometrie. — Um auf die Begriffe von einem geometrischen Punkt, einer Linie, Fläche uud einem solchen Körper zu kommen, geht der V. von den Begriffen eines physischen Punkts, einer solchen Linie — Fläche — Körpers aus, läßt ihre Undurchdringlichkeit hinweg, und erklärt damit iene. Da ist ihm nun eine jede Substanz ein einfaches, unausgedehntes undurchdringliches Wesen, ein physischer Punkt; aus der Verbindung, dem Nebeneinanderseyn, Berühren solcher Punkte entstehen physische Linien, eben so Flächen und Körper, und hiemit Ma-

terie, und eben so entstehen auch aus geometrischen Punkten, (als aus Elementen, nicht Gränzen) Linien u. s. w. und bey dem allem, wie unsicher es auch ist, was für Beweise? keine andere als die Zeugniße älterer und neuerer Metaphysiken. Das übrige dieser Numer enthält das allgemein bekannte von geometrischen Linien, Flächen und Körpern. (S. 12 — 23.) III. Ueber Punkte, Substanzen, Bewegung. Elemente der Materie, physische Punkte, oder einfache, unausgedehnte, untheilbare Substanzen muß es geben, weil kein Zusammengesetztes ohne Einfaches, keine Zahl ohne Einheit möglich ist. (Das Dialektische dieser sichern dogmatischen Behauptung aufzudecken, ist jezt gar nicht mehr nöthig.) Diese physische Punkte sind undurchdringlich, also auch stets handlend, also in Bewegung, und sind wirklich, weil das Zusammengesezte wirklich ist, — (wie viel weiß doch der V. von diesen physischen Punkten, oder einfachen Substanzen, die bey aller ihrer Einfachheit und ihrem Unausgedehntseyn dennoch im Raum existiren und Raum erfüllen?) (S. 24 — 30.) IV. Blick in die Geheimniße der Zahlen, eine fremde Abhandlung eines denkenden Mannes, hier eingerückt, weil sie nicht bekannt genug geworden ist, und doch manches Goldkorn enthält. Einen Auszug gestattet uns der Raum nicht, wir müssen aber sagen, daß uns der Aufsaz ungemein gefallen hat. Es wird dadurch vieles in der alten cabbalistischen und pythagoräischen Zahlen-Philosophie scharfsinnig auf-

geklärt, und von dem Verdachte des Unsinns befreyt, und mancher Begriff auf seine ursprüngliche Quelle zurückgeführt. Nur muß eine nüchterne Critik immer zur Seite gehen, und es verhüten, daß man von diesen Begriffen keinen transcendentalen Gebrauch macht, daß man sich nicht einbildet, in das Wesen der Dinge selbst eingedrungen zu seyn, indem man doch bloß seine Verstandesbegriffe entwickelt oder erläutert hat. (S. 31 — 72.) V. Eins, oder die Zahl. — Eins ist das erste gedenkbare Etwas, vor demselben ist nichts, zu demselben noch eines hinzugethan ist viel, Zahl; oder Eins ist unter vielen homogenen Grössen die kleinste, zu dieser eine Gleiche hinzugethan, ist zwey, eine Zahl. (S. 73 — 80.) IV. Anhang zum Artikel von Substanzen; völlig ebendasselbe was schon in der 2ten Numer da war, nebst einer seyn sollenden Widerlegung des Spinozismus, wie iedes metaphysische Compendium sie möglich macht. (S. 81 — 87.) Beschluß: Elysium und Tartarus, oder Skizze eines künftigen Werkchens über die Unterwelt. — Die Substanzen sind unzerstörbar, die Seele also auch, aber von ihrem Zustande in der Unterwelt wissen wir nichts. Was man wissen wollte, sind Träume, wie die Sylphen des Graven von Gabalis, (dennoch werden wir sogleich hören, daß der V. doch etwas davon weiß.) (S. 88 — 102.) Anhang zu der Wesenlehre: Es gibt unläugbar Individuen, das sind einfache unzerstörbare Substanzen. Alle mögliche Individuen er-

istiren, bewegen sich, handlen, haben Bewußtseyn ihrer Tendenz zum Handlen, d. h. einen Willen. Kein Wille bestimmt sich selber, denn ex Nihilo nihil fit. Die Bewegung bringt gewißermassen auch das Dencken hervor. (S. 103 — 106.) Ueber das Erinnerungsvermögen nach dem Tode, ein philosophischer Versuch. Das Gedächtniß ist nicht in meinem Ich gegründet, denn was nicht durch meinen Willen gewirkt ist, das ist nicht in meinem Ich; es hängt ab von den Hirn-Substanzen, und wird durch den Einfluß äusserer Dinge verändert; wir müsten, gehörte es zu unserm Ich, uns aller Zustände vor unserer Geburth erinnern; es hört also auf, wenn die Verbindung der Seele mit den ersten Substanzen aufhört. Wer Werners Aetiologie studiert hat, das Hauptbuch des V., der wird dieß alles beweisend finden. (Wir gestehen es, daß wir diese Aetiologie nicht gelesen haben, darum können wirs denn auch nicht beweisend finden.) S. 109 — 120. Anhang: Wo kein Gedächtniß ist, da ist auch kein Gedanke, kein Verstandes Gebrauch, keine Vorstellung; also ist der Zustand der Seele nach dem Tode, (von dem wir doch nichts wissen,) eben der stupide Zustand, in dem sie sich noch im Keime des Menschen befand. (S. 121 — 124.) Recapitulation des Beweises — völlig eben dasselbe, was kurz vorher gesagt wurde, wozu also? Hier haben nun die Leser den Innhalt dieses philosophischen Commentars in der Kürze beysammen, wir zweifeln nicht, daß sie

den Gewinn, den sie sich davon versprechen dürfen, auch ohne unser Zuthun gar leicht werden berechnen können.

Beiträge zum Naturrecht. Erste und zweyte Sammlung. Halle 1794. In der Rengerschen Buchhandlung. (8 ggr.)

Nach der Vorrede hat der Verf. — der sich S. zu G. unterzeichnet, ein System des Naturrechts bereits entworfen, und unter obigem Titel will er einstweilen, wegen Mangel an Musse, nur einzelne Stüke, dem Publikum aus solchem vorlegen. Seine Absicht ist, positives und Naturrecht näher mit einander zu verbinden, und „er schmeichelt sich, das N. R. nicht nur auf das was es nur ist, zurükgebracht, als auch auf das was es mit ist, verbreitet, sein Daseyn a priori in dem Reich aller Wissenschaften begründet, und a posteriori durch die Untersuchung der Natur anderwärts nicht erklärbarer Gegenstände bewießen, seinen Daseyns-, seinen Erkenntnißgrund gefunden, und endlich seine Uebereinstimmung mit den Grundbestandtheilen alles positiven Rechts dargelegt zu haben.„ Bey der Ueberzeugung die Rec. hat, daß das N. R., welches erst in neuern Zeiten durch die Bemühungen einiger würdigen Männer, der Form einer Wißenschaft näher gebracht worden, noch so vieler Kultur fähig seye, und

daß besonders die Idee einer nähern Verbindung desselben mit dem positiven Recht, mit glüklichern Erfolg als bisher ausgeführt werden könne, schlug ihm das Herz sehr, als er diese Aeusserungen las, die wegen der Zuverläßigkeit mit der sie vorgebracht worden, das größte Recht gaben, viel zu erwarten. Mit Begierde ergrief er daher das Buch, fand zwar manches Gute, aber noch nicht das, was er zu finden hofte und wünschte. Die ersten Abhandlungen vom System der reinen Vernunft, vom Daseyn, von der Freiheit, sind in ein so lichtloses Dunkel eingehüllt, daß es ihm unmöglich war, sie nach ihrem vollen Inhalt zu faßen, und daß er noch nicht einsehen kann, welchen nahen oder entfernten Bezug sie auf die sechste Abhandlung, der sie doch eigentlich absichtlich vorausgeschikt worden zu seyn scheinen, haben. In dieser sechsten Abhandlung entwikelt der Verf. sein System. Naturrecht, oder R e c h t u n t e r d e n M e n s c h e n ist ihm: die aus der Untersuchung des besondern Verhältnißes der Menschen zu einander entspringenden Regeln. Diß Verhältniß muß erst nach untersuchter Beschaffenheit der Menschen ausfindig gemacht werden. Zwei Menschen blos als Theile der Menschheit betrachtet erscheinen als gleiche Arten zur Gattung Menschheit; zwei Menschen nach individuellen körperlichen oder geistigen Verschiedenheiten betrachtet, behaupten unerachtet der Abweichungen in solchen, auch hier ihren Charakter als gleiche Arten zur

Gattung Menschheit gehörig. Aus Vergleichung dieser gleichartigen Beschaffenheit der Menschen entspringt die Vorstellung ihres Verhältnißes zu einander, und zwar das Verhältniß der Gleichartigkeit, und dieses Verhältniß ist der eigentliche Daseynsgrund des Rechts unter den Menschen. Aus dem Begriff Gleichartigkeit entspringt, wenn man zwey gleichartige Dinge, besonders in Ansehung ihrer körperlichen Wirkungen auf einander beziehet, die Vorstellung einer zwischen ihnen stattfindenden Ruhe; und dieß ist der Erkenntniß-Grund des Rechts unter den Menschen. Aus diesem entspringt die Regel: diese Ruhe ist zu erhalten, die als Grundsaz des Rechts unter den Menschen anzusehen ist. Diese Regel wird in Ansehung des Unrechts dahin: gestörte Ruhe ist wieder herzustellen, modifizirt. Das Recht unter den Menschen zerfällt in inners und äusseres, je nachdem das Urtheil über die, andere Menschen betreffende Handlungen, und ob selbige dem Prinzip der Erhaltung der zwischen ihnen als gleichartigen Wesen stattfindenden Ruhe entsprechen oder nicht, entweder vom Handlenden, oder andern gefällt werden kann. Das innere Recht unter den Menschen ist von wenig praktischem Nutzen, das äussere ist von grösserer Wichtigkeit. Lezteres zerfällt wieder, je nachdem äussere Handlungen blos als äussere Erscheinungen, oder auch als muthmaßliche Folgen der innern betrachtet werden können, in das reine und hypothetische. Das

äussere reine ist entweder das bloße, oder festzusezende. Ersteres ist die Basis alles äussern Rechts, und die Hauptgegenstände sind die Begriffe der Zuständniße, in Rüksicht seines Körpers, und des sich zugeeigneten, so wie des Unrechts in specie oder die Herstellung der Verlezungen, von welcher diejenigen, welche mit Zwang verknüpft sind, in specie Gegen-Verlezungen genannt werden. Bei den Zuständnißen in Rüksicht des zugeeigneten kommen insbesondere die Begriffe von der Entäuserung, und der Zurechnung eines körperlichen Gegenstandes zu sich, vor, als worinn das ganze Weesen aller Verträge, und alles festzusezenden und festgesezten Rechts enthalten ist. Das äussere hypothetische Recht unter den Menschen ist entweder das allgemeine oder speziell hypothetische Recht, je nachdem die äussern Handlungen als muthmaßliche Folgen der innern Handlungen entweder in Gemäßheit des allgemein sittlichen Charakters der Menschen, oder in Gemäßheit gegebener individueller guter und böser Charaktere beurtheilt werden können. Beide zerfallen wieder in das bloße und das festzusezende allgemeine und speziell hypothetische Recht unter den Menschen. Das äussere festzusezende ist entweder das reine oder das hypothetische, und begreifft alles dasjenige in sich, dessen Bestimmung als den Grundsäzen des äussern blosen reinen oder hypothetischen Rechts entweder entsprechend, oder wenigstens nicht widersprechend, beliebt werden kann. Er erörtert die Fragen, was kann

und

und darf sowohl in thesi als hypothesi im ausserge-sellschaftlichen Zustande paciscirt, — im gesellschaftlichen Zustande, und besonders im Staate, zu Folge des Staatsvertrags, — was kann und darf von der Regierung bestimmt werden? — und enthält auch die Grundsäze, nach denen Verabredungen und Geseze nur allein beurtheilt werden können, obgleich hiebey in hypothesi auf verschiedene Umstände, auf die Worte, auf deren Kritik ꝛc. gesehen werden muß.

Dieß sind die Grundzüge des vom Verfaßer aufgestellten Systems. Wir gaben sie in dem gedrängtesten Auszuge, und hoffen, der Leser werde dadurch im Stande seyn, in den Geist desselben einzudringen. Der Verfaßer dieser Sammlung schließt mit einigen zum Theil nicht unintereßanten Anmerkungen über das Naturrecht überhaupt, und mit einem Briefe, worinnen er einem Freunde von der Veranlaßung, die ihm zum Studium desselben bestimmt, und von der Art und Weise, wie er solches bisher getrieben hat, Rechenschaft ablegt, das erste Heft. In dem zweiten Hefte wird das Recht und Unrecht, die allgemeine Beschaffenheit des Naturrechts und der angränzenden Wissenschaften abgehandelt, und viele schöne Ideen enthält die Analyse des positiven Rechts. Entäuserung und Zueignung, Büchernachdruk, Gegenverlezungen und Verträge machen den Innhalt der übrigen Abhandlungen aus. Der Vortrag ist hier durchaus deutlicher als in der ersten Sammlung. Es wäre Ungerechtigkeit, dem Verfaßer

absprechen zu wollen, daß er vieles recht gut entwikelt und seinem System anzupassen gewußt hat. Man bemerkt im Ganzen einen denkenden Kopf an ihm, der vielleicht jezt nur noch zu frühe, die Resultate seines Nechdenkens bekannt machte, wahrscheinlich aber in der Folge in dem Fache, dem er sich weihet, vieles zu leisten sich fähig machen kann. Und da bei der würklichen Lage, in der sich das Naturrecht, als Wissenschaft betrachtet, befindet, jeder Beytrag zur beßern Kultur schäzbar ist, so verdient er zu Fortsezung seines Vorhabens allerdings Aufmunterung. —

Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl, herausgegeben von Carl Christian Erhard Schmid. 3ten Bds. 3tes Stück. Jena in der academischen Buchhandlung, 1794. Seit. 289 — 430. in 8vo.

Der würdige Herausgeber dieses Journals erwirbt sich um die Aufklärung in der Philosophie durch die Sammlung philosophischer Aufsäze manches vortrefflichen Denkers und seiner eignen schätzbaren Arbeiten viel Verdienst. Wir wünschen deshalb seinem Institut eine lange Dauer, so wie ihm selbst den sehr dankenswerthen Muth, für Philosophie gewinnlose Aufsäze immer mehr abzuweisen. Vorliegendes

Stück enthält 4 Aufsätze, und einige litterarische Anzeigen. 1. Paramythetes oder über ein paradoxes Beruhigungsmittel, von Mauchart — in Gesprächsform. Rec. ist mit Hrn. Mauchart über die Sache einig, und glaubt, daß nur ein sehr Ungeweihter in der Seelenlehre das vorgeschlagene Beruhigungsmittel parador finden könne, ja daß jeder, der nur einige Fortschritte in einer gründlichen Menschenkenntniß gethan hat, von selbst darauf kommen müße. Es besteht nämlich darinn: daß man anfänglich den Leidenden von dem Gegenstande seines Schmerzens, statt ihm davon geradezu abzulenken, unterhalten, und dann durch eine Beschäftigung, die auf jenen Gegenstand Bezug hat, allmählig davon ab, und so das Interesse an andern Gegenständen einleiten müße. Die Gründe dieses Mittels sind meist treffend auseinander gesetzt. Geht man in die Denkart des Leidenden mit ein, so erregt man sein Zutrauen, dadurch bekommt man Zutritt zu seinem Herzen. Wollte man ihn von seinen herrschenden Vorstellungen zu andern gewaltsam fortreißen, so würde, wenn es auch nicht unmöglich wäre, doch die Wiederkehr von jenen nicht vermieden werden können; aber wenn man selbst sie wiederhohlen und äußern läßt, so werden sie gleichgültig, und die Beklemmung der Brust läßt dabey nach, der Leidende athmet freyer, und sein Seelenleiden wird nicht mehr durch den gepreßten Zustand des Körpers unterstützt. Hr. Mauchart bemerkt aber ganz richtig,

daß diese Beruhigungsmethode nicht überallhin passe, z. B. auf am Körper Leidende nur zum Theil, auf Melancholische und Wahnsinnige gar nicht, — ferner, daß man sie nicht zu lange fortsetzen müße.

2. Ueber die Pädagogik der neuern Erzieher, von Hrn. Heusinger. Der Hr. Verfaßer ist auf einem guten Wege; was er noch zu einseitig ansieht, gibt er Hoffnung durch fortgesetztes Studium der Seelenkräfte zu verbessern. Das Eigenthümliche der neuern Erzieher ist folgendes: sie sagen, was man nicht thun soll, und setzen zu viel Werth auf den Unterricht; sie haben aber die Idee einer wißenschaftlichen Theorie der Erziehungskunst zuerst gefaßt. Durch Beobachtung, meynen sie, könne diese Theorie allein zu Stande gebracht werden, da sie doch vorzüglich auf einer richtigen Erkenntniß der menschlichen Kräfte beruht. Indeßen sind ihre Vorarbeiten dankenswerth, und Kants Claßification und Theorie der Seelenkräfte gibt uns gegründete Hoffnung, daß die Zeit einer solchen Theorie nicht mehr weit entfernt sey. Dieser Philosoph theilt nämlich die menschlichen Gemüthskräfte ein in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Sinnlichkeit ist das Vermögen, sich einzelne Gegenstände vorzustellen (?). Das Kind empfindet nicht, d. h. stellt sich keine Gegenstände vor (?), sondern fühlt nur S. 335. Der Verstand ist das Vermögen, sich Thatsachen d. h. aus sich selbst ergebende Urtheile, vorzustellen (?), und die Vernunft das Vermögen aus einer Thatsa-

che einen allgemeinen Satz zu folgen (?) S. 387. 389. Man kann nun drey Perioden der Erziehung annehmen, die Periode der Sinnlichkeit, die des Verstandes, und die der Vernunft. Da die Bücher keine Thatsachen enthalten, und Grundsätze für die spätere Periode der Vernunft gehören; so sieht man leicht ein, warum die bisherige Erziehungsmethode, junge Kinder durch Bücher zu unterrichten, und mit Grundsätzen zu unterhalten, sehr fehlerhaft war. (Hr. H. hat hinreichenden Grund zu seinem letztern Tadel, und er würde Gründe zu weit mehrern gefunden haben, wenn er die Seelenkräfte bestimmter und vollständiger eingetheilt, und z. B. auch auf die nothwendige Cultur der Gefühl- und Willenskraft, und auf das Verhältniß aller Seelenkräfte zu einander, Rüksicht genommen hätte. Uebrigens enthalten obige Bestimmungen der Seelenkräfte, ob sie gleich selbst nach Kant unrichtig sind, etwas wahres, nämlich daß man zuerst richtige konkrete Begriffe sammeln, und über konkrete Gegenstände urtheilen lassen müße, bevor man zum Abfaßen, beurtheilen und verstehen lassen der Grundsätze fortschreiten will.) — 3. Erste Linien einer reinen Theorie der Wißenschaft, von dem Hrn. Herausgeber. Dieser Aufsatz leidet keinen Auszug, auch ist er für die Kritik, die gerne Mißverständniße vermeidet, zu kurz; Rec. verspart deswegen seine Bemerkungen auf die hoffentlich bald folgende Auseinandersetzung dieser Sätze. — 4. Kurze

Darstellung der Lehre vom moralischen Glauben, von dem Hrn. Klotz ec. Rec. findet in dieser Darstellung nichts, was den behaupteten moralischen Glauben an unsre Unsterblichkeit, und an das Daseyn Gottes könnte rechtfertigen helfen; und zum Wiederhohlen einer Beurtheilung, die schon in mehreren Schriften und auch in diesem Journale vorgetragen worden ist, ist hier kein Raum. Was Hr. K. über die Crit. der Offenbar. des Hrn. Prof. Fichte erinnert, verdient Beherzigung; indeß scheint Herr Fichte im Grunde auf das nämliche Fundament zu bauen, worauf der Kantische Glaube an Gottes Daseyn gegründet ist, nämlich auf ein unabwehrliches Bedürfniß des Menschen.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorgestellt von Immanuel Kant. Zweyte vermehrte Auflage. Königsberg 1794. in gr. 8. bey Fr. Nicolovius. 1 Rthlr.

(Fortsetzung der Zusätze.)

S. 102. Zu den Worten: den ersten Stammvater mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war:

„Eine vom angebohrnen Hange zum Bösen freye Person so als möglich sich zu denken, daß man sie von einer jungfräulichen Mutter gebähren läßt, ist

eine Idee der, sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuläugnenden gleichsam moralischen Instinkt, bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beyder Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu *schämen* haben; — eine Vorstellung, die gewiß die eigentliche Ursache von der vermeynten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist; — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht vereinbares, doch in seine Natur eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage vererbendes zu seyn deucht. — Dieser dunkeln (von einer Seite blos sinnlichen von der andern aber doch moralischen, mithin intellektuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist). Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter die durch *natürliche* Zeugung von ihren Eltern abstammt mit jenem moralischen Fehler behaftet seyn und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bey einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dieß nicht die Folge sey, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Entwickelung im *weiblichen* (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird) sondern

blos im männlichen Theile (nicht das der ovulorum sondern der animalcul. spermat.) angenommen werden; welcher Theil nun bey einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee, als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden, (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit, uns zum Muster vorzustellen?

S. 103. zu den Worten: Er mußte in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben:

„Nicht daß er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den Tod suchte, um eine gute Absicht, durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beyspiel, zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachläßlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zwecke es auch sey, disponiren und so Urheber seines Todes seyn. — Aber auch nicht daß er (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwohnt) sein Leben nicht in moralischer, sondern blos in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt selbst an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten schon aufgegeben

hatte, an seine Jünger beym Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniß zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte seyn sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein-moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bey seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger an Ostern zu versammeln, abgezwekt seyn mochten) von welcher freylich auch noch jezt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern, nach seinem Tode, in eine sich im Stillen, aber unter viel Leiden, ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

S. 105. zu den Worten: Ueber diese Geheimnisse (der Berufung, Genugthuung und Erwählung) hat uns Gott nichts offenbaret, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen würden:

„Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, daß wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch

kein Mensch begreift, und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniß für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstand, mit Bewußtseyn, daß darin kein Widerspruch sey. Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fodern, daß man verstehe, was unter demselben gemeynt sey; welches nicht dadurch geschieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern daß sie, zusammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabey alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln läßt, Gott dieses Erkenntniß uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, läßt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unsers Verstandes dessen unfähig ist.

S. 113. zu den Worten: der Naturforscher der moralischen Besserung statuirt keine Wunder — die Erläuterung:

„Das heißt so viel als er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen, weder der theoretischen noch der praktischen Vernunft auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten."

S. 150. zu den Worten: welche Auslegung den Triebfedern der Moralität wohl gar entgegen wirkt:

„Um dieses an einem Beyspiel zu zeigen, nehme man den Ps. 59. V. 11-16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetrof-

fen wird. Michaelis (Moral 2r Thl. S. 202.) billigt dieses Gebet, und sezt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt; Wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn, und wir sollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.„ Ich halte mich hier an den lezten Ausdruk und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müße? Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T. „Zu den Alten wurde gesagt, u. s. w. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, u. s. w. Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsäzen anzupaßen, (daß etwa hier nicht leibliche, sondern nur unter dem Symbol derselben, die uns weit verderblichern unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müßen, völlig unter den Fuß zu bringen,) oder, will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen: daß diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältniß, in welchem sich die Juden zu Gott, als ihrem politischen Regenten, betrachteten, zu verstehen sey, so wie auch eine andre Stelle der Bibel, da es heißt: „die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr! „die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesez andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhaupts nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Rich-

ter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen."

S. 173. am Ende der Anmerk.

„Das zu frühe und dadurch (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind,) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird, wenn es uns erlaubt ist, hierinn eine Absicht der Vorsehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwey mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheit der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen gehindert."

S. 196. zu den Worten: denn sehet das Reich Gottes ist innwendig in euch, Luc. 17, 21. 22.

„Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besondern Bunde (kein Meßianisches), sondern ein moralisches (durch bloße Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (regnum diuinum pactitium) mußte seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das meßianische Reich nach dem alten und nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig, daß die Verehrer des erstern (die Juden) sich noch, als solche, obzwar in alle Welt zerstreut, erhalten haben, indessen daß anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worinn sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt vielen so wundersam zu seyn, daß sie es nicht [wohl] als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als eine ausserordentliche Veranstaltung zu einer besondern göttlichen Absicht beurtheilen. Aber ein Volk, daß eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat,

schmilzt mit einem solchen, was (wie das römische Reich, damals die ganze gesittete Welt) keine dergleichen, sondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der Babylonischen Gefangenschaft, nach welcher wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lektüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Cultur, die auch auf sie Einfluß haben mußte, ihnen günstig seyn konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroasters, ihren Glauben bis jezt erhalten, ohngeachtet ihrer Zerstreuung; weil ihre Desturs den Zendavesta hatten. Da hingegen die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren, (denen es so gar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen,) der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein, dennoch nicht würden bewirket haben, das that die christliche, und späterhin die mohamedanische Religion, vornehmlich die erstere, weil sie den jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen, (wenn gleich die leztere sie für verfälscht ausgibt.) Denn die Juden konnten bey denen von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder finden, wenn sie, bey ihren Wanderungen, wo die Geschiklichkeit sie zu lesen, und daher die Lust sie zu besitzen, vielfältig erloschen seyn mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß sie deren ehedem ein-

mal gehabt hätten. Daher trift man ausser den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenoßen in Arabien im beständigen Handelsverkehr seyn konnten,) obgleich nicht zu zweifeln ist, daß sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber, aus Mangel aller Verwanndschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten, in völlige Vergeßenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volkes, samt ihrer Religion, unter ihnen so nachtheiligen Umständen, zu gründen, ist sehr mißlich, weil ein jeder beyder Theile dabey seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherley Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens, den Beweis einer daßelbe für ein künftiges Erdenreich aufspahrenden besondern gütigen Vorsehung; der andere nichts als warnende Ruinen eines zerstöhrten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondre Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weißagung eines von diesem Volke ausgehenden Meßias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beyspiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäkigerweise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff, von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

S. 200. zu den Worten: daher diese dreyfache Qualität des moralischen Oberhaupts in einem juridisch bürgerlichen Staate nothwendig unter drey verschiednen Subjekten vertheilt seyn mußte.

„Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee übereinkommen, wenn es nicht der ist, daß sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks= und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drey göttliche Personen: Ormuzd, Mithra und Arihman, die Hinduische: den Brahma, Wichnu und Siewen (nur mit dem Unterschiede, daß jene die dritte Person nicht blos als Urheber des Uebels, so fern es Strafe ist, sondern selbst des Moralischbösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie blos als richtend und strafend vorstellt.) Die Aegyptische hat ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus der ältesten Zeit dieses Volks errathen läßt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist, als Weltschöpfer, das zweyte Prinzip, die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte, die jene einschränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorstellen sollte. Die Die Gothische verehrte ihren Odin (Allvater) ihre Freya (auch Freyer, die Güte) und Tor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfaßung diesen Ideen nachgegangen zu seyn. Denn in der Anklage der Pharisäer: daß Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein besonders Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, daß Er dieser Sohn Gottes habe seyn wollen."

S. 205. zu den Worten: Was als Geschichte, doch auch aus der Freiheit — begriffen werden soll:

„Daher wir, was Freiheit sey, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrift, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können(?), sie verstehen zu wolle.

S. 238. zu den Worten: daß der Christ das ganze heilige Buch der Juden als göttliche Offenbarung glaubig annehmen müße:

„Mendelsohn benuzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschikte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels, zum Religionsübergange, völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube, selbst nach dem Geständniße der Christen, das unterste Geschoß ist, worauf das Christenthum als das obere, ruht, so sey es eben so viel, als ob man jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoß abzubrechen, um sich im zweyten Stokwerke ansäßig zu machen. Seine wahre Meynung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schaft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) so werden wir euern Vorschlag in Ueberlegung nehmen können. (In der That bliebe alsdann wohl keine andre als reine moralische von Satuten unabhängige Religion übrig). Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äusserer Observanzen im mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür

ein andres, nämlich das der Glaubensbekenntniße heiliger Geschichte, welches den Gewißenhaften viel härter drükt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wenn gleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrsamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurük datirt ist als diese, (sogar bis zum Anfange der Welt), und so die große Leere, welche jene übrig lassen muß, doch wodurch ausgefüllt wird."

S. 242. zu den Worten: denn da machen wir uns einen Gott:

„Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit denen unendlich großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemeßenen Gegenstand darzustellen,) sich einen solchen selbst machen müße, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherley Art auch ein Wesen als Gott von einem andern bekannt gemacht und beschrieben werden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sey, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probierstein, zum Grunde zu legen, kann es

also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde Idololatrie seyn.

S. 252. zu dem Titel vom Pfaffenthum:

„Diese blos das Ansehen eines geistlichen Vaters (παπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges so verstanden seyn, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Sekten, eine vergleichungsweise gegen die andere, mit ihren Gebräuchen und Anordnungen, geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, so fern ihre fernern Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

S. 269. zu den Worten in der Anm.: Der Muhammedism unterscheidet sich durch Stolz:

„Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von der Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freylich eine Veredlung seines Volks durch Befreyung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterey seyn würde, wenn jener sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Classe von Religionsgenossen betrift, welche

übelverstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werthes, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes, nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edeln Anlage in uns gemäß, uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern: statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name, ins Heydenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — Andächteley (bigotterie, devotio spuria) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeugungen, die Uebung der Frömmigkeit zu setzen; welche Uebung alsdann zum Frohndienst (opus operatum) gezählt werden muß, nur daß sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeynter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzu thut.

S. 277. zu den Worten: daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebey zittern müßte:

„Der nämliche Mann, der so dreust ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzehle, nicht wahr ist, so will ich verdammt seyn! — Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprüchwort von einem Hadgi zu richten: ist jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka

gewesen, so ziehe aus dem Hause, worinn er mit dir wohnt; ist er zweymal da gewesen, so ziehe aus derselben Strasse, wo er sich befindet; ist er aber dreymal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält.

S. 278. zu den Worten: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!

„O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller innern Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es einräumen, wiewohl es sehr zu bedauren ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sey) muß man von jedem Menschen fodern können, und, wenn auch selbst dazu keine Anlage in unsrer Natur wäre, deren Cultur nur vernachläßigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eignen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung seyn müssen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist, und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß) fodert, die aber früher als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsre Erziehungsart, vornemlich im Punkte der Religion, oder, besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses, in Beantwortung

der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen, (worüber nie eine Prüfung angestellt wird) schon für hinreichend angenommen wird einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innre Heuchler macht, nicht mehr wundern.

Aufsätze eines Denkers über Gegenstände der Politik, Moral und Metaphysik. Aus den hinterlaßenen Papieren G. F. D. Kümmeths, weil. Coburg-Saalfeldischen Hofadvocatens, herausgegeben von J. A. Fischer, Saalfeldischen Hofadv. Berlin 1794. 192 Seiten in 8. 12 ggr.

Die Kunst zu lesen, das brauchbare zu excerpiren, das gefundene mit andern bekannten Wahrheiten zu sammen stellen, darüber Zweifel zu erregen, und die Gründe derselben faßlich vorzutragen, ferner auch selbsteigne nicht unwichtige Bemerkungen über Menschen und ihre Charaktere zu machen, verstand der im Jahr 1788 verstorbene Verf. dieser Schrift sehr gut. Dieß beweisen die einzelnen Abhandlungen, welche auf diese Weise entstanden sind, und die Hr. Fischer aus seinen Papieren, zum Troste seiner Aeltern, zusammendrucken ließ, augenscheinlich. Nur würde Hr. F. wohlgethan haben, wenn er nicht alle Papiere, die er in dem Excerptenbuche des Verstorbenen vorfand,

so sonder Auswahl hätte wollen abdrucken lassen, — Von einigen Aufsätzen sollte man meynen, Hr. K. habe sie blos zum Scherz und zur Uebung im Styl aufgezeichnet. Unter mehrern scheint aber besonders der Aufsatz von der Wahrheit, diese Meynung zu bestätigen. Hier liest man, wie folgt: „Die Wahrheit ist der Gegenstand der spekulativen Zweckmäßigkeit der praktischen Vernunft. — Aber — de mortuis nil nisi bene. Auch nicht einmal eine leidliche Korrektheit des Druks entschädigt den Leser.

Quid Plato spectauerit in Dialogo, qui Meno inscribitur, componendo. Commentatio praelectionibus in Academia Fridericiana per aestatem anni 1794. a se habendis praemissa a Carolo Morgenstern Ph. D. et A. M. Halis Sax. 1794. in librar. Hemmerd. Pag. 21. in 8. maj.

Aeltere und neuere Ausleger des Plato haben bisher einstimmig angenommen, Plato behaupte in seinem Menon, die Tugend könne weder gelehrt, noch durch Uebung erworben werden, sondern sey ein Geschenk der Götter, und die Tugendhaften eine Art von Inspirirten. Der erste Abschnitt dieser Commentation beschäftigt sich mit der Widerlegung dieser Meynung. In dem zweyten Abschnitt sucht der Herr Verfasser darzuthun, daß Plato es nicht ernst-

lich meyne, sondern sich der Ironie bediene, und Sophisten und Staatsmänner verlache. Diese Erklärung ist allerdings sinnreich. Allein der Raum verstattet nicht, uns in die Prüfung derselben einzulassen.

Ueber Caricatur, von Bendavid.

(Deutsche Monatsschrift Aug. 1794.)

Caricatur ist, sagt man, Ueberladung, charge; aber Caricatur bleibt, was sie ist, wenn sie selbst Regel, und die Schönheit Ueberladung und Ausnahme wäre. — Zwischen dem redenden und bildenden Künstler ist ein Unterschied; jeder hat seine eigne Grenze; was darüber hinaus liegt ist Caricatur. Der Zweck des erstern ist nicht rein ästhetisch, sondern moralisch; der Zweck des andern kann nie moralisch seyn. Jener darf daher weder Ideale, noch gewöhnliche Charaktere so darstellen, wie sie alltäglich vorkommen; denn beyde bessern nicht. Der bildende Künstler hingegen kann idealisiren, ohne deswegen die wirklichen Charaktere zu verändern. Für den redenden Künstler ist nun jedes komische Ideal, das er als wirklich darstellt, — und für den bildenden Künstler jeder wirkliche, komische Charakter, den er als Ideal darstellt, Caricatur. Man setzt der Caricatur fälschlich Regelmässigkeit entgegen; denn auch sie hat ihre Regeln; ein Zwerg mit einem Riesenkopfe ist

die Mißgeburt eines verschrobenen Kopfes, aber keine Caricatur. Wird nämlich durch die Darstellung selbst, eine Erwartung des Erhabenen in eine Naivität aufgelößt, so daß sich dadurch das dargestellte von der lächerlichen Seite zeigt, so erhält es den Namen regelmässiger Caricatur, sobald der redende Künstler das Ideal verwirklicht, der bildende das Wirkliche idealisirt. — Indessen nimmt beym Anblick lebendiger Menschen unser Geschmaksurtheil eine andre Richtung; hier stellen wir uns vor, welchen Gebrauch der Künstler von diesem oder jenem Menschengesichte machen könnte, bringen es in Verbindung mit einer uns bekannten Scene, und, würde es dadurch, als Kunstwerk betrachtet, Caricatur werden, so ertheilen wir ihm auch in der Wirklichkeit diesen Namen, so wenig wir eigentlich einem einzelnen Gesichte diesen Namen beylegen dürfen (?).

Ueber einige Arten von Begebenheiten, deren Gewißheit moralisch unmöglich ist.

(Deusches Magazin. April 1794.)

Die Lehre von der Glaubwürdigkeit der Zeugen hat noch einige Lücken. Es ist zur Glaubwürdigkeit einer Begebenheit nicht genug, daß sie innerlich (und äusserlich) möglich sey, und der Zeuge derselben individuelle Fähigkeit habe; man hat auch zu fragen: ob die Begebenheit erkennbar und wahrnehmbar

sey, und nicht einer bloßen Vermuthung des Zeugen ausgesetzt? z. B. die Bewegungsgründe und Gesinnungen der handelnden Person; diese leiden also bloße historische Wahrscheinlichkeit. Selbst das Zeugniß der handelnden Person macht die Sache nur wahrscheinlich. Das nämliche gilt auch von den Leidenschaften, Temperamentstugenden, Fehlern und Lastern, und von einzelnen aus ihnen fliessenden Handlungen, und überhaupt von allem Innern. Auch erstrecken sich viele Umstände bey Begebenheiten durch einen solchen Raum der Zeit und des Orts, oder drängen sich so schnell hinter einander, daß das Auge und Ohr eines einzelnen Zeugen nicht hinreicht, sie ganz zu beobachten; mehrere Zeugen, die dazu nöthig wären, fehlen oft, und wenn sie auch vorhanden wären, wer wird es bezeugen können, daß ihre Zeugnisse so zusammen hängen, wie die Theile der Thatsachen? Man denke nur an die Begebenheit einer Schlacht. Endlich gibt es eine Classe von Begebenheiten, die deswegen nicht so erkennbar, wie wahre Zeugnisse es erfordern, sind, weil sie ihrer Natur nach die Menschen in der Regel zum ruhigen Beobachten unfähig machen, z. B. solche, die den Zuschauer mit Bestürzung, Mitleid, kurz mit Affekten erfüllen.

Ueber den Adel und politische Meinungen.

(Deutsches Magazin. May 1794.)

Es kann eben so wenig zur wahren Schande gereichen, von adelicher Herkunft zu seyn, als es Schande ist, von bürgerlichen Aeltern abzustammen. — Es kann jemand in dem Staate als ein guter Bürger leben, und als solcher geduldet werden, dessen Constitution nicht seinen Beyfall hat; wenn er nur sonst ein rechtschaffner Mann und verständig ist, so hindert ihm seine politische Meinung an seiner Bürgertreue gewiß nicht, ja er wird als ein weiser Mann nicht einmal sich bestreben, die Verfassung seines Vaterlandes nach seinen politischen Meynungen umzuwandeln; denn er kann überzeugt seyn, daß eine solche Umwandlung mehr schaden, als nützen werde. — Ueber Meynungen soll blos vor dem Richterstuhle der Logik geurtheilt werden; über Handlungen wache die Polizey, richte die Justiz, und bloß strafbare Handlungen seyen Verbrechen! Selbst die Mittheilung seiner Meynungen, wenn sie nicht höchstwahrscheinlich auf strafbare Handlungen führt, kann nicht strafbar, kann selbst der guten Zwecke, der nüzlichen Belehrung wegen, Pflicht seyn.

Ueber den Sinn des Schicklichen in moralischer Hinsicht, von Hrn. M. C. F. v. Schmidt, genannt Phiseldeck.

(Deutsches Magazin. Jun. 1794.)

Das Gefühl des Schicklichen ist kein richtiges Princip unsrer Handlungen, und es ist unrichtig, daß die Ausbildung desselben ein Hauptgegenstand der Erziehung sey. Das Gefühl oder der Sinn für das Schickliche ist ein Zweig des Schönheitssinnes, und besteht in einer schnellen Bemerkung der Uebereinstimmung oder des Contrastes (vielleicht richtiger, er ist die schnellüberlegende Urtheilskraft). Er ist mit einem Grade des Wohlgefallens oder Mißfallens verbunden, je nachdem er angenehm oder unangenehm gereizt wurde (wie kann der zur Erzeugung eines Gefühls gereizt werden? ist er Gefühlkraft? und was heißt das: angenehm reizen?). Im negativen Falle äussert er sich mehr, als im positiven (er gibt mehr das Unschickliche als das Schickliche zu erkennen). Was gegen Convenienz anstößt, gibt er besonders leicht zu bemerken, und dieß bemerken ist immer mit einem gewissen Gefühle gemischter Art begleitet. Das Schickliche und Unschickliche, welches er uns offenbart, ist äusserst selten das moralisch-anständige oder unanständige, sondern, wie gesagt, mehr das conventionelle (nicht das sittliche, sondern das sittige). Wir müssen daher erst den Grund der Convenienz untersuchen, bevor wir uns der Schicklichkeit halber ihm zu folgen uns bequemen, und nachsehen, ob sie eine Regel des Wahren und Guten ist. Ist sie es nicht, so darf uns der Schein eines Sonderlings und der Anstoß gegen die geheiligte Sitte kein Grund seyn, davon abzuwei-

chen. Es ist nicht zu läugnen, daß es sehr viele Fälle gebe, wo das conventionelle dem sittlichen gerade entgegen steht. Indessen ist jener Sinn für das Schickliche nicht zu verachten, und gleich nach dem moralischen Sinne auszubilden. (Der Sinn für das Schickliche, von dem zuletzt die Rede zu seyn scheint, ist die Urtheilskraft, in so fern sie schnell die Uebereinstimmung oder den Contrast zwischen dem Aeussern des Menschen, welches auf seine gesoderten moralischen Gesinnungen in Beziehung steht, und sie andeuten und gleichsam verkörpern soll, und zwischen diesen Gesinnungen, zu erkennen gibt. Ihn so bestimmt ist es richtig: daß seine Cultur gleich nach der moralischen Cultur folgen müsse; seine Cultur betrift nämlich die Kunst wahrer Klugheit, welche mit der Kunst der Weisheit die ganze Kunst des Tugendhaften ausmacht. Die Cultur des Sinnes für das Conventionelle kann der Hr. Verf., nach seinen vorigen Aeusserungen, schwerlich meynen.)

Erinnerung zu einer Stelle aus C. C. E. Schmids Versuch einer Moralphilosophie von Hrn. M. Olshausen.

(Deutsch. Magaz. Jun. 1794.)

Sie betrift die Anm. S. 699. in der Schmidischen Moral: „Noth, oder eine gute Absicht hebt die Niederträchtigkeit der Lügen an sich selbst nicht auf. Erlaubte Nothlüge findet nur da statt, wo der andre mich widerrechtlich zu einer Erklärung zwingen, und sie misbrauchen will.„ Hr. O. bezüchtigt diese Stelle eines offenbaren Widerspruchs: „die Niederträchtigkeit der Lügen hebt nichts auf, und doch ist sie erlaubt. Das heiße: es sey im Nothfall er-

laubt, niederträchtig zu handeln, oder die Rechte der Menschheit zu verletzen. Denn nach Hrn. Schmid finde das leztere überall da statt, wo ich fälschlich etwas, als in meinem Bewußtseyn vorhanden, durch Worte, oder Handlungen bezeichne, ohne daß der andre präsumiren kann, daß ich meine wahre Gesinnung verhehle. Dazu komme noch, daß Hr. Sch. behaupte: „Gesezt der andre hat kein Recht, die Wahrheit zu fordern, er will dieselbe z. B. misbrauchen; so leidet zwar dieser, den ich belüge, kein Unrecht, aber ich verletze doch die Menschheit.„ Sollte aber Hrn. Schm. die Berechtigung, Unwahrheiten zu sagen (falsiloquium), wodurch niemand belogen wird, im Sinne gelegen haben; so hätte er sich deutlicher erklären sollen. Allein dieß scheint sich mit dem System des Hrn. Schm. nicht zu vertragen. Denn man kann die Wahrheit verhehlen, auch wenn man durch den erlittenen Zwang sich den Anschein gibt, sie zu sagen, und der andre nicht mehr präsumirt, daß ich die Wahrheit verhehle. Hier würde nach Hrn. Schm. der Fall einer Lüge eintreten. — Hr. D. findet keine Nothlüge zuläßig, sie wie oben bestimmt, wo ich fälschlich etwas, als in meinem Bewußtseyn vorhanden u. s. w. Denn laße man sie zu, so sey keine Grenze derselben denkbar, die jedermann anerkennen müße. (Wäre es uns auch jezt noch unmöglich, den Fall wahrer Noth, die die Verhehlung einer Wahrheit fordert, objektiv zu bestimmen, so folgt wohl daraus nicht, daß er nicht bestimmbar sey, — ja selbst die Nichtbestimmbarkeit eines solchen Falls für uns überhaupt schließt noch das Nichtdaseyn desselben, und die Unzuläßigkeit der Verhehlung einer Wahrheit nicht ein. Es folgt nur, daß man nach bestimmtern moralischen Grundsätzen forschen, und sich bemühen soll, nach denselben bestimmte Regeln für alle Fälle des Lebens festzusetzen; ob der Kantische moralische Grundsatz derjenige sey, der er-

weislich und so bestimmt ist, wie die Bestimmung anderer Regeln ihn fordern, dürfte wohl mit Recht bezweifelt werden. — Gesezt, dem andern wächst ein Schaden durch meine Verhehlung der Wahrheit, die ich nach redlicher Ueberlegung für nöthig fand, zu, habe ich Schuld? that ich nicht, was ich konnte? — der andre muß den Schaden vielleicht für einen Zufall, nicht für ein ihm von mir angethanes Unrecht ansehen.) Zwar ist die Lüge für manchen, z. B. für einen Wahnsinnigen, oft heilsam und zuläßig; aber ein solcher raisonnirt darüber auch nicht vernünftig, in Hinsicht auf ihn ist sie also keine Lüge. (In den mehrsten Fällen, wo man eine Nothlüge statuirt, ist derjenige, dem man die Wahrheit verhehlt, nicht in dem Zustande eines vernünftig-freyen Wesens; der Hr. Verf. schränkt also hiedurch seine obige Behauptung wieder sehr ein.) Wenn Hr. O. sagt: man erhebe einmal die Maxime: jeden, den wir für schwach an Geistesfähigkeit und Einsicht halten, um beliebiger gefälliger Zweke willen zu belügen, zu einem allgemeinen Geseße, was würde da herauskommen?„ so bürdet er den Morallehrern, welche Nothlügen behaupten, zu viel auf; keiner wird so leicht behaupten, daß man um beliebiger gefälliger Zweke willen jemanden belügen dürfe; dem widersprechen sie ja schon durch den Namen Nothlüge. — Es scheint, als ob die Morallehre, deren Grundsaß auch Hr. O. annimmt, sehr oft dasjenige für recht und pflichtgeboten erklären müße, was andern scheinbarlich gut, dem Handelnden aber selbst höchstnachtheilig ist, so daß es oft den Anschein hat, als sey der Mensch verpflichtet, seinen eignen Pflichten entgegen zu arbeiten. Wenigstens in vielen Fällen der Nothlüge nimmt man eben die Pflichten des Verhehlers der Wahrheit gegen sich selbst als die Noth an, die ihn zuweilen nöthigt, auch zum Schaden andrer die Wahrheit zu verhehlen.

Ueber Strafen und Belohnungen bey der Erziehung, vom Hr. Hofrath Röhde in Muskau.

(Lausiz. Monatsschrift, 1794. 4, 5, u. 6te Stück.)

Das menschliche Herz wird nur durch Beweggründe gebildet und geleitet (wohl nicht geleitet, sondern blos bewegt); wir nehmen sie aus eigner oder fremder Erfahrung, und diese Erfahrung gründet sich auf die Folgen der Handlungen. Diese Folgen sind entweder angenehme oder unangenehme Empfindungen, die, wenn sie als Wirkungen von der Ursache nicht getrennt werden können, mit dem Namen Belohnung oder Strafe belegt werden. (Rec. hat dagegen zu erinnern: daß die äussern unsre Handlungen begleitenden Ereigniße für Lust und Unlust, die wir aus der Erfahrung lernen müssen, nie als nothwendige Wirkungen mit unserm Handeln, als mit ihren Ursachen verbunden, sondern größtentheils dem Zusammentreffen der Umstände zuzuschreiben sind, daß folglich sie weder als Belohnungen, noch als Strafen angesehen werden können; daß aber der Verf. gegen die richtigen Begriffe von dem, was Strafe und Belohnung seyn kann, anstößt, ist der Grund seiner fernern unbestimmten Resultate.) Da nun aber kein Mensch, noch weniger das Kind, fährt der Verf. fort, ohne analogische Vergleichung die Folgen seiner Handlungen insgesamt übersehen und beobachten kann: so muß der Lehrer seinen Zögling dadurch weise und gut machen, daß er denselben auf die Folgen seiner Handlungen aufmerksam macht. Weil aber nicht alle Folgen anschaulich dargestellt werden können, so muß er in weniger Zeit und mit mehrerer Sicherheit dieses dadurch zu erreichen suchen, daß er

freywillige Belohnungen und Strafen mit jeder Handlung des Kindes verbindet. Der Hr. Verf. schränkt nun, von diesen Ideen geleitet, seine Bemerkungen auf folgende Punkte ein: 1) darf und muß, 2) warum soll, und 3) wie darf man Kinder strafen? 4) wem kommt die Bestimmung des Strafen bey der Kinderzucht zu? — — —

Die Nothwendigkeit der Strafen (die er im 1sten Satze erweisen will,) leuchtet schon aus ihrer vorhin angegebenen Zwekmäsigkeit ein; gleichwohl ist hiebey die gröste Vorsicht nöthig. 2) Warum straft die Weise? Antw. Nicht deswegen, weil eine böse Handlung begangen worden ist, sondern damit sie nicht wieder begangen werde. (Wie man aus diesem und dem folgenden sieht, so hat der Verf. nicht sowohl Strafe und Strafmittel vor Augen, denn leztere sollen blos Ueberzeugung des Unrechts, und damit verbundenes Strafgefühl bewirken, sondern Vorkehrungsmittel, die blos den äussern Ausbruch des bösen Willens hindern, und ihre schädliche Folgen für andere Vergüten helfen sollen). 3) Wie soll man die Kinder strafen? Vernünftig menschlich, gütig, durch zwekmäsige sittliche und physische Mittel. 4) Wer soll strafen? Nur der Verständige, der ernsthaft und ohne Zorn, Nachsucht, und pädagogischen Stolz straft. — Diese Abhandlung ist, der sehr gemeinen wenigen Fehler ohngeachtet, von so viel guten Bemerkungen angefüllt, daß sie die Aufmerksamkeit jedes Wahrheitsliebenden verdient.

Intelligenz-Blatt des philosophischen Journals.

No. I. May 1794.

Wir hofften unsern Lesern einen angenehmen Dienst zu erzeigen, wenn wir ihnen die ausländische Litteratur, die wir vom Julius 1793. an in den Englischen und Französischen litterärischen Zeitschriften fanden, mittheilen würden. Wir sind auch noch der Meynung; allein dieß nöthigt uns, in diesem ersten Stücke unsers Intelligenzblattes bey der Litteratur, die in den Januar-Stücken vorkommt, stehen zu bleiben, um die Bogenzahl unsers ersten Heftes nicht zu hoch anwachsen zu lassen. In dem nächsten Stücke werden wir die übrige Lese aus dem bis dahin herausgekommenen neuesten Blättern ganz nachholen. — Da wir zu jedem Hefte unsers Journals einen halben Bogen für das Intelligenzblatt bestimmt haben, und der Fall eintreten möchte, daß wir der Zahl nach nicht viel, oder gar keine Bücheranzeigen zu liefern haben; so sind wir gewilligt, unsern Lesern zuweilen eine vorzügliche philosophische Abhandlung, entweder ganz, oder im Auszuge, aus einer oder andern Englischen Zeitschrift mitzutheilen. — Die Vaterländischen, die Philosophie und ihre Bearbeiter betreffenden Nachrichten fangen wir vom Januar dieses Jahres an.

I.

Englische Litteratur der Philosophie.

Thoughts on Liberty and Equality. By Sir Lavrence Parsons, Baronet. 8vo. pp. 65. 1 sh. 6 d. Stockdale 1793.

(Monthly Review, Dec. 1793.)

Aus dem Stande des Verfassers läßt sich schon mit einiger Sicherheit schliessen, welchen Grundsätzen er in seinem Pamphlet gefolgt ist. Er bleibt denselben überall getreu; behandelt seinen Gegenstand nicht ohne alle Geschicklichkeit, und urtheilt so, wie es uns däucht, weil er sich selbst von der Wahrheit seiner Sätze für überzeugt hält.

Mag er! Gewinn für eigentliche Wahrheit dürfen wir aus seinem Büchelchen nicht erwarten, und so mag es genug seyn: es blos angezeigt zu haben.

An Essay on the Life and Genius of Samuel Iohnson. By Arthur Murphy, Esq. 8vo. pp. 187. 4 sh. Boards. Longmann, Cadell etc. 1792.

(Monthly Review. Aug. 1793.)

Die Verlags-Eigenthümer von Johnsons Werken hielten die der vorigen Ausgabe vorgesetzte Lebensgeschichte für allzuweitläuftig, und wünschten daher eine kürzere befriedigende Nachricht, die ein richtiges Bild von dem grossen Manne entwürfe. Dieser Forderung Genüge zu thun, ist die Absicht dieses Versuchs. Der Verf. desselben hat über dreyßig Jahre lang den Umgang des D. Johnson genossen; daher er auch, eine so geringe Nachlese ihm seine Vorgänger übrig gelassen zu haben

scheinen, noch manche neue Züge anbringen konnte. Uebrigens hat er das ihm übertragene Geschäft vortreflich ausgeführt. Bey der beygefügten kurzen Uebersicht der Johnsonschen Schriften zeigt Hr. Murphy Gelehrsamkeit, Beurtheilungskraft und Geschmack, und die Erwähnung des Rambler veranlaßte ihn, die gegenseitigen Verdienste Johnson's und Addison's zu würdigen.

An Essay on the nature and Constitution of Man; comprehendiug an Answer to the following Question proposed by a Learned Society: „Are there any satisfactory Proofs of the Immateriality of the Soul? If such Proofs exist, What Conclusions are to be formed from them with respect to te Souls Duration, Sensation and Employment, in its State of Separation from the Body?" By R. C. Sims. M. D. 8vo. pp. 79. 2 sh. sewed. Phillips. 1793.

(Monthly Review Aug. 1793.)

Hr. Sims vertheidigt die Einfachheit der menschlichen Seele; sein Beweis dafür ist dieser: Bey jeder Wahrnehmung äußrer Gegenstände vermittelst der Sinnen, so auch bey den innern Verrichtungen der Vernunft und des Gedächtnisses sind wir uns beydes, der hervorgebrachten Wirkung und des innern Agenten, der sie hervorbringt, bewußt; und da Bewußtseyn eine gewisse Erkenntniß ist, so wissen wir, ohne zu schliessen, gewiß, daß dieses handelnde Wesen von den materiellen Organen, durch die es handelt, verschieden, und von einer andern Natur, folglich immateriell ist. — Seine Meynung vom moralischen Princip in der menschlichen Seele scheint mit der Lehre der Quäker vom innern Licht übereinzukommen. Wir haben, sagt er, zwey

Quellen des moralischen Unterrichts, die eine ist menschlich, nämlich die natürliche Vernunft; die andre ist göttlich, nämlich der heil. Geist, das Wort oder Gesetz Gottes, das in dem Herzen oder Gewissen des Menschen geoffenbart ist, ein göttliches Erinnern, das kein Theil der menschlichen Natur ist, sondern Gnade. — Der Styl des Verf. soll weder korrekt noch deutlich seyn.

Philosophical Essays on various Subjects; viz. Space; Substance, Body, Spirit, the Operations of the Soul in Union with the Body, Innate Ideas, Perpetual Consciousness, Place and Motions of Spirits, the Departing Soul, the Resurrection of the Body, Production and Operations of Plants and Animals. With some Remarks on Mr. Locke's Essay on the Human Understanding. To which is subjoined a brief Scheme of Ontology, or the Science of Being in general, with its Affections. By Isaac Watts, D. D. The fifth Edition, corrected. 8vo pp. 410. 5 sh. Boards. Murgatroyd. 1793.

(Monthly Review Aug. 1793.)

Der Englische Rec. sagt, daß man ihm versichert habe, diese Ausgabe sey wörtlich nach der letztvorhergehenden abgedruckt. Dem Verf. wird vielumfassender Geist, unersättliche Wißbegierde, rastlose Thätigkeit, Originalität, Offenheit für Ueberzeugung, aber auch Seichtigkeit in der Begründung seiner Lehren zugeschrieben. In seinem spätern Leben ließ er dem ketzerischen Locke Gerechtigkeit wiederfahren, und huldigte dankbar seinen Verdiensten.

An Examination of the new Doctrines in Philosophy and Theology, propagated by Dr. Prieſtley. With ſome ſhort Strictures on the Bower of the civil Magiſtrate, as the Ordinance of God. By Alexander Golden. 8. pp. 165. 2 ſh. 6 d. Law. 1793.

(Monthly Review Nov. 1793.)

Dieſe gegen die Lehrſätze des Dr. Prieſtley gerichtete Schrift iſt nur zum Theil philoſophiſchen Inhalts. Es wird vornemlich der Prieſtley'ſche Begriff von der Materie, und die Frage: ob der Menſch eine einfache Subſtanz ſey? unterſucht. — Es ſcheint nicht, ſagt der Referend, daß der Verf. auch nur über einen der ſtreitigen Punkte ein neues Licht verbreitet, oder das geringſte entſchieden hätte.

Intimations and Evidences of a future State. By the Rev. T. Watſon.

(Gentlem. Magaz. Dec. 1793.)

Der erſte Theil dieſer Schrift enthält Beweiſe aus der Vernunft und natürlichen Religion, und handelt von der Natur und dem Grade der Ueberzeugung eines künftigen Zuſtandes; von der allgemeinen Uebereinſtimmung der Menſchen; von ihrem Verlangen nach einem künftigen Zuſtande; von der raſtloſen Natur und den edlen Kräften des Menſchen; von der Furcht des Todes; von der Unvollkommenheit des menſchlichen Vermögens; von der Beſtimmung des Menſchen zur Religion; von ſeinem hohen Range in der Welt; von dem Zuſammenhange unſrer Erde mit dem Univerſum, und unſrer Kenntniß davon; von der Natur und den Eigenſchaften der denkenden Kraft in uns; von Gottes moraliſcher Vollkommenheit, und von der Einrichtungs-

der Welt, die mit der Voraussetzung eines andern Lebens vollkommen übereinstimmt. Der zweyte Theil enthält Beweise aus der Offenbarung. Schluß: der Unglaube ist unvernünftig; die Lehre von einem künftigen Zustande beruhigt uns über viele Erscheinungen in dieser Welt; Moral und Religion gibt dem Menschen seine wahre Würde, und ist die beste Stütze in Trübsalen. Der Leser wird vor tiefen Untersuchungen gewarnt, weil sie in tausend Spizfündigkeiten über Wesen und Substanzen, Materie und Geist verwickeln.

Thoughts on new and old Principles of Political Obedience.

(Gentlem. Mag. Dec. 1793.)

Dieser Versuch eines jungen unbekannten Schriftstellers ist nicht ohne Verdienst, ob ihm gleich die Präcision fehlt. Die Lehre vom Vertrag ist der Gegenstand des 1. Kap. und scheint von ihm mißverstanden zu seyn. Der Wille der Majorität wird im 2ten Kap. bestritten; das 3te enthält fernere Beobachtungen über die Wirkungen der neuen Grundsätze. Das republikanische französische System wird mit den alten Republiken verglichen, und gezeigt, daß es ihnen in jeder Rücksicht nachstehe.

II.

Französische Litteratur der Philosophie.

Oeuvres philosophiques de M. Hemsterhuys. 2 Vol. 8. Par. 1792.

(Esprit de Journ. Juill. 1793.)

Das ist die erste Sammlung der philosophischen Abhandlungen des Hrn. Verf. in der Originalsprache, und blos deswegen verdient sie hier eine Anzeige. Wie bekannt, besitzen wir von denselben schon seit 1782. eine deutsche Uebersetzung, unter dem Titel: Vermischte philosophische Schriften des Hrn. Hemsterhuis, 2. Th. aus dem Franz. übers. Leipz. welche noch den Vorzug hat, daß ihr der Herderische Aufsatz über Liebe und Selbstheit einverleibt worden ist. — Der Verf. starb 1790. als erster Sekretär des Staatsraths der vereinigten Niederlande.

Sur les Bornes de deux Puissances, par M. Krapack. Londres. 1792. 8.

(Espr. de Journ. Juill. 1793.)

Der Verf. nimmt eine natürliche und übernatürliche Ordnung der Dinge an, und sucht daraus die Nothwendigkeit zweyer Mächte in der menschlichen Gesellschaft, nemlich der des Staats, und jener der Kirche zu beweisen, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander zu bestimmen. Die Mittel, sagt er, müssen von eben der Ordnung seyn, von welcher der Zweck ist. Nun hat der Staat einen natürlichen Zweck, die Kirche aber einen übernatürlichen; folglich gehören für jenen natürliche Mittel, die uns die Vernunft und Erfahrung zeigen; für die Kirche aber über-

natürliche, welche über der Fassungskraft des Menschen hinausliegen.

Philosophie social, dediée au Peuple françois; par un Citoyen de la section de la Republique françoise, ci-devant du Roule. à Paris. 8. P. 249.

(Moniteur. 1794.)

Ausser andern Meynungen und Vorurtheilen, die der Geist des Zeitalters liebgewonnen, und das Ansehen berühmter Männer geltend gemacht hat, bestreitet der Verf. auch einige Grundsätze des Roußeau, den er aber übrigens doch als eine Fackel der Wahrheit ansieht. Der Grundsaz, auf den der Verf. sein System der bürgerlichen Gesellschaft gründet, ist der Grundsaz der Erhaltung des Individuums. Seine Säze sollen auf das innigste verbunden seyn, und die ungetheilte Aufmerksamkeit seiner Leser erfordern.

Les Ruines, ou Meditation sur les Revolutions des Empires, par M. C.-F. Volney. Geneve. 1792. 8.

(Esprit de Journ. Aout. 1793.)

Ohnstreitig kennen unsre Leser diese Ruinen schon aus der deutschen Uebersetzung, die wir davon erhalten haben.

L'Aveugle de la montagne, entretiens philosophiques: magnifice sapientiam tractabat. Amstel. et Par. 1789. 1793. Tom II. 16.

(Esprit de Journ. Sept. 1793.)

Ohne Zweifel ist es Fiction, daß dieses Werk ursprünglich griechisch geschrieben, und aus einer noch übrigen lateinischen Uebersezung in die französische Spra-

Sprache übertragen worden sey. — Ein alter blinder pythagorischer Philosoph, der in die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche versetzt ist, unterhält sich auf einer Anhöhe, unter dem Schatten eines einsamen Platanus, mit einem jungen Schüler der Wahrheit, Namens Theogenes. Die fünf ersten Unterhaltungen führen die Aufschrift: Von der erschaffnen Natur. Der Gang der Untersuchung ist ohngefähr dieser: 1. die Materie des Weltalls existirt; denn sie wirkt allenthalben auf mich. 2. Die Materie ist indessen nicht das, was ich wahrnehme; sondern sie ist nur die Ursache von dem, was mir erscheint, und etwas einfaches. 3. Dieses Einfache ließen die mehrsten und größten Philosophen, durch eine Täuschung irre geführt, aus mehreren einfachen Wesen bestehen. 4. Aber, warum soll eine einzige Substanz nicht hinreichend seyn? Sind mehrere nöthig, so ist eine unendliche Menge derselben nöthig; bey welcher Zahl soll man nun stehen bleiben? 5. Dieß Einfache, der Grund aller Körperwesen ist überall das nämliche; nur seine Eigenschaften, und seine Verhältnisse sind verschieden, und der Kreis seiner Wirksamkeit ist unermeßlich weit ausgedehnt. Daher entspringt die Mannichfaltigkeit und die physische Verschiedenheit der Wesen, die nicht eingebildet, sondern reell und wesentlich ist. Daher hört bey den körperlichen Wesen alle numerische Unterscheidung auf; nur die Seelen, die ein innres Princip der Erkenntniß- und Lebens-Thätigkeit haben, lassen eine solche Unterscheidung noch zu, auch sie haben ein Princip der Einheit. 6. Dadurch sind die Seelen das Bild der Gottheit; jede ist ein kleines Ganzes für sich, welches allein mit Gott existiren kann. Das ganze Weltall ist das Resultat einer Wirkung, die afficirt (frappe), und eines Geistes, der afficirt wird; nimmt

man diesen Geist weg, so verschwindet die Wirkung, und das Weltall mit ihr. 7. Diese Wirkung ist aber nicht die Wirkung der Gottheit auf ihre Geschöpfe; sie ist vielmehr eine erschaffene substanzielle Wirkung in sensu concreto, wie die Schule spricht, eine Wirkung, die wirklich existirt. — Der zweyte Band beginnt mit einem Gespräche über die Sprachen und ihre Etymologie. Die Absicht desselben ist, in der Geschichte der Sprachen und Völker die gemeinschaftliche Quelle unsrer Begriffe, Kenntnisse und Religionslehren aufzusuchen. — Der Gegenstand der darauf folgenden Unterhaltung ist Gott. Der französische Referent versichert: die Existenz Gottes werde hier in wenigen Worten besser, als oft in weitläuftigen Werken bewiesen. — Die lezte Unterredung dieses Bandes handelt vom Vergnügen. Es ist die Triebfeder aller menschlichen Handlungen; aber eine Erklärung desselben ist unnöthig: man darf nur mit seiner Empfindung in sich selbst zurückkehren, so hat man es ganz verstanden. Es nimmt alle Gestalten an; wir müssen daher, um es bey uns zu behalten, gleichfalls diejenigen annehmen, die es uns anbietet; das ist das wahre Geheimniß glücklich zu seyn. — Der franz. Referent schließt damit: Man kann der Fortsezung einer Schrift, die so große und wichtige Wahrheiten zum Gegenstande hat, und sie in ein so reizendes Gewand einkleidet, nicht anders als mit Vergnügen entgegen sehen.

Memoires ou Essai sur la musique par Mr. Gretry; à Paris 1789. 8. 565 S. Pr. 6 livr.

(Espr. de Journ. 1793.)

Mit der Miene, nur die Ereignisse seines Lebens mitzutheilen, erzählt uns Gretry in diesen Memoiren,

wie er wurde, was er ist, und wie seine Werke das wurden, was sie sind, von welchen Grundsätzen er dabey ausgieng, und was er im Verfolg seiner Arbeiten erfuhr und bemerkte. Ohne sich das Ansehen eines Lehrers zu geben, theilt er uns auf diese Weise unvermerkt sein System von der Setzkunst mit, das wenigstens in Ansehung der leichtern Gattungen der theatralischen Musik fast für vollendet angesehen werden darf. Die Grundsätze dieses grossen Meisters in der Tonkunst sind so sehr auf aufmerksames Studium der Natur unsers Herzens und unserer Gefühle für das Schöne der Künste und Wissenschaften gegründet, und mit so viel Vorsicht und Scharfsinn von vielen wiederholten Erfahrungen abstrahirt, daß sie die Aufmerksamkeit jedes Kunstfreundes um so mehr verdienen, je glücklicher der Erfolg gewesen ist, mit dem Gretry in seinen Werken diese Grundsätze selbst in Ausübung gebracht hat. Wäre aber auch der Inhalt dieser Memoiren weniger anziehend, so würden sie doch, um ihres Tons und Vortrags willen, schon verdienen, daß man sie lese; sie belehren nicht nur den Leser, sie unterhalten ihn auch auf die angenehmste Art. Eine Menge Anekdoten und einzelne Bemerkungen bereichern unsere Kenntnisse von der Geschichte und dem Zustand des französischen Theaters. — Wir begnügen uns, durch diese kurze Anzeige Leser voll Gefühl und Achtung für die Tonkunst überhaupt auf den Werth dieser Schrift aufmerksam gemacht zu haben, da die Reichhaltigkeit ihres Inhalts keinen gedrängten Auszug verstattet.

Lettres sur ce qu'on appelle Sympathie et Antipathie; par un medecin-philosophe, le C. M***.

(Espr. de Journ. 1793.)

Sympathie und Antipathie ist Neigung und Abneigung für und gegen alles, was uns Vergnügen oder Schmerz verursacht. Ich nehme eine moralische und eine physische Sympathie und Antipathie an; jene ist das Werk der heftigen Leidenschaften; diese hängt entweder von unsrer ersten Organisation, oder von andern zufälligen Ursachen ab. Zuweilen lassen sich diese Gemüthsstimmungen durch die Erziehung verändern, oder wenigstens schwächen; zuweilen aber sind sie mit unsrer Organisation so innig verbunden, daß sie sich nur mit den Jahren verstärken. — Wir haben keine Ideen als solche, die wir durch die Sinne erhalten; selbst metaphysische Ideen lassen sich nur aus den Beziehungen (rapports) begreiffen, in welchen sie mit dem, was wir sehen oder fühlen, stehen. — Die Anzahl unsrer Sinne ist sehr gering, aber ihre verschiedenen Combinationen sind fast unendlich. — Der nämliche Gegenstand afficirt immer zwey Personen auf verschiedene Art, und sie fühlen mehr oder weniger nach der Beschaffenheit ihrer Organisation. Die Feinheit der Organe hängt von der Feinheit der Nervenfasern ab, die den Eindruck der äussern Gegenstände aufnehmen. Ohne Zweifel sind also die feinen und unmerkbaren Ausdünstungen der Körper, die die Geruchsnerven berühren, die Ursache der Erscheinungen, die wir auf eine lächerliche Art Sympathie und Antipathie nennen. — Der Verf. hat eine Menge Beyspiele solcher natürlichen Ab- und Zuneigungen von meistens bekannten und berühmten Männern gesammelt, die seine Schrift zu einer sehr unterhaltenden Lektüre machen.

Fables de Florian, de l'academie françoise etc. A Paris, chez Didot l'aîné.

(Esprit de Journ. Dec. 1793.)

Wir führen diese Fabellese wegen der Vorrede an, in der Hr. Florian das Beste, was man von der Fabel sagen kann, vorgetragen haben soll. Er glaubt, daß alle Erklärungen und Bestimmungen dieser Dichtart unzureichend seyen, ja daß sie gar keine schulgerechte Bestimmung und Regeln zulasse. Aus diesem Grunde habe auch Boileau ihrer nicht erwehnt. Doch will er am liebsten die Fontain'sche Beschreibung der Fabel gelten lassen, der sie

Une ample comédie à cent acteurs divers,
Et dont la scene est l'univers

nennt. Die Fabeln müßten als treue und bequeme Taschenspiegel, in denen man von jeder Wahrheit ein bestimmtes Bild finde, angesehen werden. — Auf die Abhandlung von der Fabel folgt noch ein historischer Abriß aller Fabulisten.

Recherches sur les costumes et sur les théatres de toutes les nations, tant anciennes que modernes: ouvrage utile aux peintres, statuaires — en un mot, aux artistes, de tous les genres; non moins utile pour l'étude de l'histoire de tems reculés, des moeurs des peuples antiques, de leurs usages, de leurs loix, et nécessaire à l'éducation des adolescens. 2 Vol. in 4to. avec 55 estampes au lavis —. A Paris, chez Drouhin. Prix, 48 liv.

(Espr. de Journ. Dec. 1793.)

Einen Grund, warum wir auch dieses Werkes Erwehnung thun, werden die Leser schon in dem Titel finden; ein andrer aber ist der: daß auch viele sehr

schätzbare Bemerkungen über die Schauspielkunst in dem Werke vorkommen sollen.

Discours sur l'éducation; par Alexandre Brar, medecin. 29 pag. in 4to. A Par., chez R. Vacar.

(Espr. de Journ. Dec. 1793.)

Es enthält die Grundlinien der Erziehungswissenschaft, und eine Vergleichung der alten und neuen Erziehungsmethode, in welcher der ersten der Vorzug gegeben wird. Der Verf. unterscheidet Unterricht und Erziehung, und giebt gute Regeln für zweckmäsige körperliche Uebungen. Der Referent streicht das Werkchen sehr heraus.

III.

Nachrichten aus Teutschland.

Göttingen. Die bisherigen Professores philos. extraord., die Herren **Mitscherlich**, **Grellmann**, **Buhle** und **Heeren** sind unter dem 15. Febr. zu Professoribus philos. ordinar. ernannt worden.

Jena. Der Herzogl. Sachsen-Weimarische Rath und Prof. der Philos. Hr. Carl Leonhard **Reinhold** ist als ordentl. Prof. nach Kiel abgegangen. — An dessen Stelle ist Hr. **Fichte** zum ordentl. Prof. der Philos. ernannt worden.

Halle. Hr. M. **Hoffbauer** zu Halle ist zum Profess. philos. extraord. daselbst ernannt worden.

Marburg. Der bisherige Privatdocent Hr. M. J. K. Fr. **Hauff** aus Stuttgardt ist im März zum ausserordentl. Prof. der Philos. u. Mathem. ernannt worden.

Heidelberg. Am 24. März starb Hr. D. **Primavesi** in den zwanziger Jahren seines Alters. Er ist

der Verf. der Beyträge zur Erläuterung und Prüfung des Kantischen Systems in 6 Abhandl.

Bamberg. Hr. Joh. Bapt. Reuder, Dr. u. Prof. der Philos., ward zum Dechant des Collegiatstifts zu Vorchheim, wie auch zum Stadt- und Spitalpfarrer daselbst befördert. Sein Lehramt erhielt Hr. Dr. Georg Nüßlein; und Hr Dr. Aschenbrenner, Prof. der Beredf., kam als Vorsteher ins marianische Studentenhaus.

Anfrage.

(Deutsches Magazin. Jan. 1794.)

„Auch das ist nicht einmal gewiß," sagten die alten Skeptiker, „daß wir nichts gewiß wissen."

Wer wissen will, ob seine Uhr recht gehe, muß, wenn er sie nicht nach astronomischen Beobachtungen prüfen kann, eine andere Uhr zur Hand haben, von deren Richtigkeit er überzeugt ist, und die seinige mit dieser vergleichen. Wer ein Maas als richtig anerkennen soll, muß es vorher mit einem ausgemacht richtigen verglichen haben. Weder die Uhr noch der Maasstab läßt sich durch sich selbst prüfen. Sollte sichs nicht ohngefehr eben so mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen verhalten? Ich frage: wenn jeder Philosoph gesteht, daß man selbigem nur erst nach vorhergeganger Prüfung trauen dürfe; wenn wir, ehe wir uns an das Erkennen von Gegenständen wagen, dasjenige erkennen müssen, womit wir erkennen sollen, wenn ich, indem ich mein Erkenntnißvermögen zu prüfen unternehme, mich schon eben dieses Erkenntnißvermögens bediene (welches also zugleich die Dienste des Objekts und des Subjekts, des Goldes und des Probiersteins thun muß) stelle ich denn nicht meine Uhr

nach ihr selbst, und messe mein Maas mit sich selbst? Wenn ich also behaupte: so oder soweit geht mein Erkenntnißvermögen; die und die sind die Gegenstände, über die es zur Einsicht gelangen kann; die oder die sind diejenigen, von welchen ich nichts wissen kann u. s. w.: werde ich das je beweisen können? Der Maasstab, womit ich maas, war, als ich zu messen anfieng, noch nicht geprüft; kann denn meine mit derselben vorgenommene Messung für gültig angesehen werden? Wollt' ich aber, wie sichs freylich gebührt, nach vollendeter Prüfung die Messung von neuem anfangen; so hilft mir auch das nicht weiter, da die benannte Prüfung gerade durch einen noch nicht als richtig erkannten Maasstab geschahe, mithin auch selbst, für so gut als gar keine Prüfung angesehen werden kann.

Und wenn gerade das Erkenntnißvermögen des Menschen selbst der Gegenstand ist, dessen Kenntniß dem Menschen am wenigsten leicht ist, und er doch damit anfangen muß, sich dasselbe bekannt zu machen, ehe er es bey andern Gegenständen anwenden darf: was folgt denn daraus? Daß Xenophanes nicht ganz unrecht hatte?

Druckfehler.

S. 14. Z. 6. st. Vorstellungen heist also Wahrheiten haben — l. Vorstellungen haben Wahrheit, heist also — S. 14. Z. 10. st. heist wahr — l. ist wahr, heist — S. 21. Z. 6. st. zukommt — l. herkommt. S. 64. Z. 26. st. derselben — l. denselben — S. 77. Z. 13. st. an — l. zu — S. 86. muß in der lezten Zeile der weggestrichen werden. S. 94. Z. 21. st. also — l. alle — S. 109. Z. 6. st. über — l. überzeugen. S. 113. Z. 1. st. an sich — l. den Metaphysikern waren Substanz und Ding an sich — S. 113. in der vorlezten Zeile st. ausgedehnte — l. als ausgedehnte —

Intelligenz-Blatt
des
philosophischen Journals.

No. II. Jun. 1794.

I.

Englische Litteratur der Philosophie.

The two Systems of the Social Compact, and the Natural Rights of Man examined and refuted. 8vo. pp. 34. 15. Dec. 1793.

(Monthly Rev. Ian. 1794.)

Der Verfasser dieser kleinen Schrift bemüht sich, die Schriftsteller Burke und Paine, die das Publikum in Absicht der großen Frage über Menschenrechte bis jetzt getheilt haben, zu widerlegen. Er findet auf der einen Seite die Idee lächerlich, daß sich die höchste Macht im Staate und ihr heiliges Ansehn auf alte Verträge und Urkunden gründe; auf der andern Seite hält er es aber auch für eine Chimäre, einem Volke eine Konstitution geben zu wollen, die sich blos auf abstrakte natürliche Menschenrechte, bey denen auf die vorwaltenden Umstände einer Nation keine Rücksicht zu nehmen sey, gründen solle. „Die Regierung ist eine Macht, sagt der Verf., welche, vermöge ihrer Natur, nur von wenigen aus der Gemeinheit verwaltet

werden kann, welche aber nothwendig sich nicht blos auf das Ganze der Gemeinheit erstrecken, sondern auch ihre Wirkungen auf die sie umgebenden Völker und auf die Nachkommenschaft ausdehnen muß. Mag der Glaube an dieselbe sich gründen worauf er will, auf einen Lehrsatz der Religion, auf den Willen der Vorsehung, oder daß es die Ordnung der Natur so wolle; mag einer glauben, daß der einzige letzte Zweck aller Macht das Wohl vernünftiger Menschen, und der aller politischen Macht das Wohl der Gesellschaft sey — man wird immer den Schluß machen müssen: daß diejenigen nur ein Recht zu herrschen von den andern erhalten haben, von welchen man in der Ausübung dieser Macht das größte Gute erwarten kann, und daß dieses ihr Recht nur so lange fortdauern könne, als diese Hoffnung fortdauert. — Ich weiß nicht, welches widersinniger ist — das Recht, und die Art, Menschen zu beherrschen, nach staubichten Urkunden entscheiden — oder, den ungefiederten Zweyfüßler einer tartarischen Horde, und den Bürger eines Europäischen Staats nach gleichen Grundsätzen behandeln zu wollen?" — Dieses mag als Probe genug seyn, um auf die nicht übel geschriebene Schrift aufmerksam zu machen.

Observations on the Nature of Demonstrative Evidence; with an Explanation of certain Difficulties occurring in the Elements of Geometry; and Reflexions on Language. By Thomas Beddoes. 8vo. pp. 172. 3 s. 6 d. boards. Iohnson, 1793.

(Monthly Rev. Jan. 1794.)

Der Verf. schlägt einen Weg ein, der bis jezt in England ziemlich unbekannt war. Er prüft mit männlicher Freymüthigkeit verschiedene Meinungen, ohne sich

an die Ehrwürdigkeit zu kehren, die sie durch die Länge der Zeit erhalten haben. Er meint, Locke's Werk über den menschlichen Verstand sey voller Dunkelheiten und Irrthümer, die erst Horne Tooke verbessert hätte. — Er kommt alsdann auf die Natur des mathematischen Beweises, und auf die Ursachen, warum die Gewißheit desselben so unumstößlich ist. Ich hoffe, sagt er, hinlänglich zeigen zu können, daß die reine Mathematik nur eine Erfahrungs- und Beobachtungswissenschaft ist, die sich — blos auf die Induction gewisser Thatsachen gründet, (eben so gut als die Mechanik, Optik und Astronomie ꝛc.) In der Art der Evidenz ist keine Verschiedenheit; in allen diesen Wissenschaften wird sie auf gleiche Art durch die Gewahrnehmung hervorgebracht. Nur sind die Probleme in der erstern einfacher und vollkommner, und unsre Vorstellungen von den Gegenständen, die in derselben vorkommen, klärer. Die Verrichtung dazu ist äusserst einfach; keine Bewegung oder Veränderung erinnert uns daran, daß wir in der Untersuchung eines Problems begriffen sind, und eben deshalb bemerken wir so wenig den Gang des intellektuellen Processes, den wir durchwandern müssen. Jede Demonstration hängt von den Resultaten ab, die uns die Versuche liefern. Man kann deshalb beym Anfange der Erlernung der reinen Mathematik nicht Sorgfalt genug darauf verwenden: die Sinne des Lehrlings zu üben, denn von diesen allein hängt alles ab. Je bestimmter und tiefer da der Eindruck ist, desto grösser wird nachher das Abstraktionsvermögen bey den höheren mathematischen Wissenschaften seyn u. s. w. Für uns möchte dieses Buch wohl wenig Neues mehr liefern,

An Argument against the Doctrine of Materialism addressed to Thomas Cooper, Esq. by John Ferriar M. D.

(In den Memoirs of the Literary and Philosophical Society of Manchester. Vol. IV. P. I.)

(Monthly Rev. Febr. 1794.)

Der Verf. gründet seinen Beweis auf eine Anzahl von Fällen, wo das Gehirn verlezt, und sein ganzer materieller Bau verändert war, ohne daß das freye Spiel der Seelenkräfte dadurch gehindert worden wäre. Hieraus schließt er, „daß etwas mehr, als die sichtbare Organisation nöthig seyn müsse, um die Phänomene des Denkens hervorzubringen" und „daß das Gehirn nur das Werkzeug, nicht die Ursache der Denkkraft sey.

On the Impression of Reality attending Dramatic Representations. By J. Aikin, M. D.

(Monthly Rev. Febr. 1794.)

Der Verfasser behauptet gegen Johnson, daß theatralische Vorstellungen uns wirklich in einen momentanen Glauben an die Wahrheit der vorgestellten Scenen versetzen. Man liest seine Analyse unserer Empfindungen, in wiefern sie durch wirkliche, eingebildete oder vorgestellte Handlungen erregt werden, mit Vergnügen.

An Essay on the Natural Equality of Men: on the Rights, that result from it: and on the Duties, which it imposes: To which a Silver Medal was adjudged by the Teylerian Society at Haarlem, April 1792. Corrected and enlarged by William Lawrence Brown D. D. Professor of Moral Philosophy and the Law of Nature and of Ecclesiastical History, and Minister of the English Church at Utrecht. 8vo. 3s. 6 d. Dilly 1793.

(European Magazine, March. 1794.)

Der Gegenstand, der in diesem Versuche abgehandelt wird, war von der Teylor'schen Societät als eine Preisaufgabe vorgelegt. Die Frage zerfällt von selbst in folgende drey Theile: 1. in welchen Rücksichten kann von den Menschen gesagt werden, daß sie gleich sind? 2. Welches sind die Rechte, die aus dieser Gleichheit fliessen? 3. Welches sind die Pflichten, die diese Gleichheit fordert? Der Verfasser beantwortet diese Fragen mit vielem Scharfsinn. Seine Schrift enthält viele feine Bemerkungen und eine glückliche Vereinigung der Stoischen Philosophie mit der christlichen Religion. Seine Grundsätze sind überhaupt gut und anwendbar; indem er die niedrigen Stände lehrt, mit ihrem Loos zufrieden zu seyn, so zeigt er den Höhern, daß sie die Vortheile, die sie genießen, der Ordnung der Gesellschaft zu verdanken haben, und belehrt sie von ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Verpflichtung.

II.

Französische Litteratur der Philosophie.

La solitude considerée relativement à l'esprit et au coeur: ouvrage traduit de l'allemand de Zimmermann, conseiller aulique etc. par M. J. B. Mercier. à Paris chez Leroy, Libraire rue Pavée Saint-Andre.

(Espr. des Journ. Fevr. 1794.)

Wir zeigen diese Uebersetzung blos ihrer Existenz wegen an; fügen aber aus dem Urtheil des französischen Rec. hinzu: daß sie nur sehr mittelmäßig gerathen sey, und daß der Uebersetzer sich mehrere Sprachnachläßigkeiten zu Schulden habe kommen lassen.

Philosophie sociale, avec cette epigraphe: The proper study of Mankind is Man. Pope. in 8. de 236 pages. Prix 3 Livr. 10 Sous, chez Froullé imprimeur-libraire, quai des Augustins.

(Espr. des Journ. Fevr. 1794.)

Bey dem Anfange einer Revolution, sagt der französische Referent, muß man sich nicht darüber wundern, wenn man Staatsrechtslehrer sieht, welche glauben, sie wären Philosophen, und die als solche dem Publikum ihre Ideen mittheilen. Man muß dieses selbst mit Dank erkennen, denn nur aus einer großen Masse von verschiedenen Kenntnissen kann die Wahrheit ans Licht gebracht werden! Die Absicht des Verfassers ist deshalb lobenswürdig; seine Beobachtungen sind gut; allein sein Styl ist oft zu metaphysisch und zu dunkel. Der zweyte Theil seines Buchs verbreitet sich vorzüglich über das Wesen und die Form der neuen Constitution.

Questions metaphysiques, dont la solution importe à l'humanité; un Vol. in 8vo. de 427. pag. Prix, 3 liv. 10 s. A Paris, chez Maradan.

(Espr. des Journ. Fevr. 1794.)

Der Verf. will „die große Wahrheit beweisen, daß der Mensch durchaus dem Antriebe äußrer Dinge folgen müsse, und daß er, wenn man ihn von dieser Seite im vollen Lichte sehe, unter allen erkennbaren Dingen am besten erkannt sey." Der Beweis kommt sehr possierlich heraus: „Ich lege meine Hand auf ein glühendes Eisen; plötzlich fühl ich einen Schmerz, der mich von dem Eisen zurückstößt. Ich sehe einen bezaubernden Gegenstand; auf einmal empfinde ich ein Vergnügen, das mich zu dem Gegenstande unwiderstehlich hinzieht." Wer wird nach diesen Thatsachen jene große Wahrheit nun noch läugnen wollen?

Pensées sur la nature de l'esprit, ou il prend son origine, et ce qu'il devient après la separation des corps; par Rapin. A Paris, chez l'auteur, place Maubert. —

(Espr. des Journ. Fevr. 1794.)

Der französische Referent sagt von diesem Werkchen weiter nichts, als daß es um so mehr interessire, da dieser Theil der Metaphysik noch nie mit so viel Wahrscheinlichkeit sey abgehandelt worden, als es hier geschehen sey.

III.

Nachrichten aus Teutschland.

Rastatt. Am 19. März starb Hr. Martin Wiehrl, ehemal. Prof. der Philos. an dem kathol. Gymnas. zu Baden, seit einigen Jahren aber Pfarrer zu Mörsch bey Carlsruhe. Ueber den langen Krieg, den er wegen seinen zum disputiren aufgestellten philos. Sätzen

mit den Jesuiten und ihrem Anhange zu führen hatte, s. allg. deutsch. Biblioth. Band 48. St. 2.

Stuttgardt. Der geh. Secretär und charakterisirte Hofrath, Hr. Schwab, hat den Charakter eines geheimen Hofraths mit dem Range eines wirklichen Regierungsraths unter dem 31. März erhalten.

Gießen. An die Stelle des Hrn. Prof. Schmid ist Hr. J. C. G. Schaumann, bisheriger Lehrer am königl. Pädagogio zu Halle, zum ordentl. Lehrer der Philosophie berufen worden.

Ebendas. Hr. Prof. Philos. und Rect. Snell hat zu den auf den 14. April angesetzten Prüfungen und Redeübungen im akademischen Pädagogio eine Einladungsschrift: über den Zweck und die Gränzen des philosophischen Elementarunterrichts in Schulen, herausgegeben.

Breslau. Seit kurzem darf auf dieser Universität nicht mehr über Kant gelesen werden. Die Philosophie desselben soll auf Atheismus und Materialismus führen.

Kloster Banz. Der mit Recht so sehr geschätzte Pat. Prof. Philos. Ildefons Schwarz ist nicht mehr; er starb im 41sten Jahre seines Alters an einem Schlagfluße vor dem Altare.

Von dem K. K. Generaldirectorium in Wien sind bis zum Febr. 1794 unter andern auch folgende philos. Bücher verboten worden:

1. Briefe über die Moralphilosophie und Religion, Neuwied 1793. 8.
2. Politik nach den Grundsätzen der Vernunft und der alten Völker, 2 Bdchen. Venedig.
3. Songes et visions philosophiques par Mercier. 1790. 12.
4. Philosoph. Journal 1. B. 1. St. Jena 1794.

Intelligenz=Blatt
des
philosophischen Journals.

No. III. Jul. 1794.

I.

Englische Litteratur der Philosophie.

An Essay on philosophical Necessity. By Alexander Crombie A. M. 8vo. 508 p. price 7s. in boards. Iohnson 1793.

(Analytical Review January 1794.)

Von allen metaphysischen Materien ist vielleicht keine vollständiger untersucht worden, als die Lehre von der philosophischen Nothwendigkeit; eine Lehre, welche wegen ihrer wichtigen Folgen auch die genaueste Aufmerksamkeit und die strengste Prüfung verdient. In dem vor uns liegenden Versuche hat uns Herr Crombie ein angenehmes Geschenk mit einer sehr gut gerathenen Vertheidigung dieser Lehre gemacht. Er bemüht sich, dieselbe auf festere Grundsäze zurück zu bringen, und sie von den schädlichen Folgesäzen, die man ihr angedichtet hat, zu reinigen. Wir empfehlen deshalb dieses Werk vorzüglich denjenigen, deren Aufmerksamkeit durch Untersuchung von dieser Art noch nicht hinlänglich geübt ist, weil es verschiedene Erläuterungen in sich enthält, und in demselben auf die Einwürfe beständig Rücksicht

genommen wird, die gegen die Wahrheit der philosophischen Nothwendigkeit gemacht worden sind.

Herr C. theilt seinen Versuch in vier Hauptabschnitte. In dem ersten erklärt er die in der Controvers gebräuchlichen Ausdrücke, und setzt den Streitpunct fest. Dem folgt eine Untersuchung über die Ursachen unserer Handlungen, ob sie nothwendig von Beweggründen abhängig und diesen unterworfen sind. Um den absoluten Zusammenhang zwischen einer Handlung und ihrem Beweggrunde als Ursache derselben zu beweisen, nimmt Herr C. seine Zuflucht zu den Beweisen aus der menschlichen Erfahrung, durch welche wir gleichartige Begriffe erhalten, wenn gleiche Eindrücke vorhergehen; — von unserm Streben nach Glückseeligkeit, als den unmittelbaren Zweck aller unserer Handlungen; — von der Natur der Tugend und des Lasters, deren wesentliche Verschiedenheit aus der eigentlichen Beschaffenheit der Handlung entspringt, in sofern nämlich eine wohlthätige oder lasterhafte Absicht sie hervorgebracht hat; — und endlich, von den Grundsätzen der moralischen Kultur, welche sich auf diese Voraussetzung stützt, daß der Zustand des Herzens und der Seele einen nothwendigen Einfluß auf das Betragen hat.

Nächst dem Beweise für die Nothwendigkeit, der von dem Einfluß der Beweggründe hergenommen ist, folgt ein anderer, der von dem göttlichen Vorherwissen hergeleitet wird, welches Herr C. mit Recht als ein wesentliches Attribut der Gottheit betrachtet; ein Attribut, dessen Existenz mit der Freyheit des Willens unvereinbar ist. Er schließt auf folgende Art: „die Freyheitsvertheidiger verwerfen oder glauben an das göttliche Vorherwissen." Im ersten Fall „handelt das göttliche

Wesen nach der Nothwendigkeit des Augenblicks; seine moralische Schöpfung wird von Ursachen geleitet, deren wahrscheinliche Wirkungen ihm selbst unbekannt waren; seine Vorsehung ist ein bloßes Unding, und sein Geschäft ist, solche Uebel zu verbessern und abzuhelfen, die seine Weisheit nicht vorauszusehen vermochte." S. 66.— Im zweiten Fall, wenn das göttliche Vorherwissen angenommen wird, so ist der Beweiß für die Nothwendigkeit kurz und bündig. Er ist folgender: die Gottheit sieht zukünftige Dinge voraus. Geschieht das, so müssen sie sich auch eräugnen. Aber seyn müssen und nothwendig seyn, sind Wechselausdrücke. Also Vorherwissen schließt Nothwendigkeit in sich.

In einem besondern Abschnitt, womit sich dieses Kapitel schließt, ist das göttliche Vorherwissen auch aus der Sprache der h. Schrift bewiesen worden.

Der zweite Hauptabschnitt enthält mehr als 200 Seiten. Wir bemerken nur, daß die vorzüglichsten Einwürfe der Herren Price, Palmer und Reid so beschaffen sind, daß sie sich hauptsächlich auf Erfahrung, Bewußtseyn und die Folgen der Nothwendigkeit gründen, daß sie die Verpflichtung zur Tugend vernichten, und daß sie immer unzulänglich sind, die behauptete Voraussetzungen der Nothwendigkeitsvertheidiger zu stürzen.

Der dritte Hauptabschnitt enthält eine Antwort auf den Versuch: über die Vertheidigung der philosophischen Freyheit von D. Gregory, welcher neulich herausgekommen ist. Der Verfasser sucht die ungereimte Bemerkung des D. G. aus einander zu sezen, daß das Verhältniß zwischen Beweggrund und Handlung, als beständig mit einander verbunden, der Ursache und Wir-

kung in der Natur gleich seyn müßte, woraus er denn, indem er dies Verursachende bloß in einer von seinen Arten, nämlich des äussern Stoffes, betrachtet, verschiedene Ungereimtheiten und Widersprüche, welche, wie er meint, von der Nothwendigkeit unzertrennlich sind, herleiten will. Herr C. leugnet in seiner Replik, daß je eine solche Idee in seinem Kopfe existirt habe; und bemerkt, daß die Wirkung, die aus einer physischen Ursache entspringt, und die Handlung, die von einem innerlichen Beweggrunde entsteht, himmelweit von einander in der Art, wie sie sich zeigen, verschieden sind; und daß die physischen und moralischen Ursachen bloß in der Gewisheit, die sie wechselseitig hervorbringen, übereinkommen.

Im vierten Hauptabschnitt ist eine allgemeine Uebersicht über die verschiedenen Systeme der Freyheit und Nothwendigkeit gegeben, mit Rückblick auf ihre speculative und praktische Tendenz. Freyheit der Handlung schließt die Ungereimtheit einer Wirkung ohne Ursache in sich, statt dessen die Nothwendigkeit jedes Wollen voraussezt, und daß die mit demselben übereinstimmende Handlung unveränderlich aus bestimmten vorhergehenden Umständen entstehen müsse. Der Freyheitsvertheidiger glaubt an das göttliche Vorherwissen, und behauptet folglich, daß dasjenige, was die Gottheit voraussieht, nothwendig auch geschehen müsse, und doch will er, daß unsere Handlungen nicht nothwendig sind, oder er verkleinert das göttliche Wesen, indem er demselben das Vorherwissen abspricht. Dem Nothwendigkeitsvertheidiger ist Vorherwissen eben so viel, als Vorherbestimmung, und er glaubt deshalb, daß keine Veränderung im Universum vorgehen könne, welche das höchste Wesen nicht voraussieht. Die Freyheit, welche

die Motiven als bewegende Ursachen der Handlung vernichtet, stürzt das Fundament der Tugend, wenn auf der andern Seite Nothwendigkeit einen unveränderlichen Unterschied zwischen Tugend und Laster festsezt und erhält, indem sie ein richtiges Verhältniß zwischen Handlungen und Absichten als Kennzeichen ihrer Natur und Beschaffenheit angiebt. Philosophische Freyheit als ein Grund der Handlung, würde von den schädlichsten Folgen begleitet seyn. Denn da der Schluß von dem, was der Mensch gewesen ist, auf das, was er seyn könnte, unmöglich seyn würde, so würde auch alle Erfahrung unnüz seyn, das Zutrauen müßte schwinden, und eine moralische Unordnung und Verwirrung müßten die unausbleiblichen Folgen seyn. Der Nothwendigkeitsvertheidiger hingegen, sofern die Springfedern des menschlichen Betragens die Gegenstände seiner Erkenntnisse sind, kann mit Gewißheit auf die zukünftigen Handlungen der Menschen schliessen, und wird dieses als Mittel gebrauchen, seine eigenen Absichten darnach zu formen. Zulezt: Freyheit macht das menschliche Elend erst recht fühlbar, indem sie der unendlichen Macht die Mittel abspricht, dasselbe zu entfernen, und darauf hinausgeht, dem Menschen Stolz und Rache einzuflößen, statt dessen die volle Ueberzeugung von dem allgemeinen Wirken der Gottheit das menschliche Elend veringert, den Geist der Rache unterdrückt, und uns leitet, unsre Feinde als Werkzeuge der Gottheit zu betrachten u. s. w. So weit Herr C. Der Leser mag nun selbst beurtheilen, ob dieser Auszug im Stande ist, ihn selbst auf das Buch aufmerksam zu machen.

The Book: or the Continuation of the Moral World. Vol. V. 12mo. 320 pag. Price 3s 6 d. sewed. Ridgway.

(Analytical Review, Ianuar. 1794.)

Der Verfasser hat schon vor einiger Zeit die vorhergehenden Theile dieses Werks unter dem Titel: the Moral World displayed, herausgegeben. In diesem jezigen Theile, sagt der englische Recensent, findet man ausser den vorigen Ungereimtheiten und mancherley Wiederholungen wenig neues. Der Verfasser behandelt mit Stolz und Verachtung allen Glauben und die mehrsten Anstalten der Menschen, und scheint nach der Ehre zu streben, der Begründer einer neuen Secte zu werden, die ohne Religion, ohne eine bürgerliche Verfassung, ohne Privateigenthum, ohne Familienverbindung, bloß durch Selbstliebe, besteht, und durch kein anderes Band verbunden wird, als durch die wunderbare Verwandschaft, welche aus dem beständigen Kreislaufe der nämlichen Theilchen der Materie, durch verschiedene Formen der Organisation, entstehet.

Mitten unter diesen Absurditäten stößt man hin und wieder auf einige recht gute Vorschläge und Bemerkungen über Erziehung, die aber für uns nicht mehr neu sind.

II.

Vorläufige Anzeige
neuer eben herausgekommener philosophischer Bücher *).

Notes on Locke's Essay. By T. Morell D. D. 8vo. 3 S boards. Sael.

An Investigation of the Principles of Knowledge and of the Progress of Reason. By Iohn Hutton M. D. 3 Vols. 4to. 3 L. 15 S. boards. Cadell.

III.

Vermischte Nachrichten.

Erlangen. Hr. M. G. F. D. Göß, bisheriger Privatlehrer der Philosophie an der hiesigen Universität, ist als Professor der Philosophie und Geschichte an das Gymnasium illustre zu Ansbach berufen worden.

* * *

Adam Smith.

Dieser Schottländische Philosoph, der im Jahr 1723 geboren wurde und 1790 starb, studierte Anfangs zu Glasgow und nachgehends zu Oxford. Sein Aeusseres war nicht einnehmend. Sein zerstreutes Wesen, die Folge seiner ausserordentlichen Arbeitsamkeit und seines Han-

*) Wir glauben bey unsern Lesern es entschuldigen zu können, daß wir denjenigen, welchen zuweilen an der frühen Kenntniß der Existenz eines ausländischen philosophischen Werkes viel gelegen ist, mit einem vorläufigen Anzeiger zu dienen suchen.

ges zur Schwermuth, entfernte alle seine Freunde von ihm, und verursachte ihm manchen unangenehmen Augenblick, vorzüglich in Oxford. Seine Armuth und die Wendung, die sein Geist genommen hatte, machte ihn für die Geschäfte wenig brauchbar. Die Nothwendigkeit entschied endlich für ihn. Er eröffnete im Jahr 1750 zu Edinburg seine Laufbahn mit rhetorischen Vorlesungen, wurde bald darauf nach Glasgow berufen, und erhielt eine Professur der Logik, und bald nachher der philosophischen Moral. Seine ausgebreiteten Kenntnisse, sein treflicher Vortrag, seine Vorliebe für die Encyclopädisten, und vorzüglich für Hume, den er den größten Philosophen nannte, sein Haß gegen Samuel Johnson, den er mit seinen Landsleuten theilte, erwarben ihn bald Beyfall und einen großen Ruf. Im Jahr 1759 kam die Theorie der sittlichen Gefühle heraus. Statt aber hierüber Vorlesungen zu halten, hielt er welche über die Handlungs- und Finanzwissenschaften, um sich dadurch bey den reichen Kaufleuten in Glasgow beliebt zu machen. Charles Townshend, der Gemahl der Herzogin von Baccleugh, wählte ihn bald darauf zum Erzieher für seinen Sohn. Er verließ den philosophischen Lehrstuhl, zahlte aber vorher seinen Schülern das Honorarium zurück. Er war zwey Jahre auf Reisen, und nach Endigung derselben kam sein grosses Werk: Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Reichthums der Nationen, heraus (1776. in 4. 5 Vol.), welches Anfangs nicht den Beyfall erhielt, den es verdiente, bis sein Freund Fox es laut im Unterhause empfahl.

Intelligenz-Blatt
des
philosophischen Journals.

No. IV. Aug. 1794.

I.

Französische Litteratur der Philosophie.

Constitution des Spartiates, des Atheniens et des Romains; par Guéroult, Professeur de rhetorique, au College d'Harcourt à Paris, chez Née de la Rochelle, libraire, rue du Hurepoix, près le pont St. Michel, nr. 13.

(L'esprit des Journaux. Mai, 1794.)

Man kennt schon die Art und Weise der jezigen französischen Schriftsteller, wie sie, um den Beyfall der herrschenden Parthey zu erhalten, alle, auch die entferntesten Aehnlichkeiten, mit den freyen Völkern des Alterthums aufsuchen, um mit diesen manche ihrer Albernheiten zu beschönigen. Zugegeben daß ihre Schwindelköpfe wirklich in mehr als einem Falle dem thörichten atheniensischen Pöbel gleichen, daß sie diesen selbst an Wankelmuth und Unstetigkeit noch übertreffen, so fehlt aber denen, die bey ihnen am Ruder sizen, die Weisheit und der Patriotismus jener Gesezgeber, die die große Kunst verstanden, den Parthengeist zu unterdrücken, und ihre Zeitgenossen so nach ihrem Willen zu lenken, daß

das Beste des Ganzen nothwendig daraus entstehen mußte. In dieser Rücksicht wäre für sie noch vieles nachzuahmen was die Alten trefliches hatten, und wodurch sie jene Größe erlangten, die wir noch bewundern. Könnte das vorliegende Buch dieses bewirken und jenen Patriotismus, jene Energie wieder erwecken, so wäre der Wunsch des Verfassers erreicht, der, ohne daß wir in die oft übertriebenen Lobsprüche des französischen Referenten mit einstimmen, schon als ein beliebter und berühmter Schriftsteller seiner Nation bekannt ist. Sein Buch kann als eine beurtheilende Geschichte der Gesezgebungen der vorbenannten Völker angesehen werden, und als solche gehört sie allerdings mit in unsern Plan. Ohne dasselbe weiter zu analysiren, welches unmöglich ist, ohne selbst ein Buch zu schreiben, sey es genug, die vornehmsten Artikel desselben herauszuheben. „Vom Staate und den Rechten der Bürger überhaupt; von ihren verschiednen Eintheilungen in Zünfte, Kurien, Klassen ꝛc. Von der öffentlichen Macht; von der Verwaltung der gesezgebenden Macht, und hier von den verschiedenen Arten der Volksversammlungen. Von der Verwaltung der ausübenden Macht, den Senaten und den obrigkeitlichen Personen. Von der Verwaltung der richterlichen Macht; bürgerliche und peinliche Gerichtsbarkeit, öffentliche Strafen; von der Kriegsmacht, den öffentlichen Einkünften und ihrer Verwendung; von der Religion.“ Nichts ist vergessen sondern alles an seinen gehörigen Plaze. Ob wir gleich keine neue Aufschlüße über die Gesezgebungen der genannten Völker gefunden haben, welche der Verfasser auch wohl nicht geben wollte und nicht konnte, da er zum Nuzen und Frommen seiner Zeitgenossen bloß ein Gemälde zur Nachahmung aufstellte, wo alle antiquarisch critische Untersuchung von selbst wegfällt, so kann man ihm doch das Verdienst ei-

ner genauen und treuen Darstellung derselben und eines bewundernswürdigen Fleißes nicht absprechen. Wir wünschen übrigens von Herzen, daß sein Buch, die gewünschten guten Folgen hervorbringen möge.

Parallele des religions 5 Vol. in 4to, formant ensemble 4000 pages. A Paris, chez Knapen, imprimeur-libraire, rue St. André, nr. 1; Knapen fils, rue des Poitevins, nr. 8., et rue St. Honoré, nr. 556, en face du Lycée et près la place du jardin de la Revolution. Prix, broché, 52 liv. 10 S.

Um den Werth dieses wichtigen Werks ganz genau zu bestimmen, müßten wir uns in eine umständliche Beurtheilung desselben einlassen, welche sich aber mit den Grenzen einer einfachen Anzeige nicht verträgt. Es ist die Frucht vieler Nachtwachen eines Gelehrten und deßen ohngeachtet will der Verfasser hauptsächlich für Gelehrte nicht einmal gearbeitet haben. Er sezt auch nicht die geringsten Vorkentnisse von den verschiedenen Religionen bey denjenigen voraus, die sein Werk lesen werden, sondern überliefert, im eigentlichen Sinn, eine Encyclopädie der Religionen dem Publikum, in welcher aber die verschiedenen Artikel nicht getrennt da stehen, sondern gehörig miteinander verbunden sind, wodurch denn das Ganze ein grösseres Interesse erhält. Um darüber besser urtheilen zu können, wollen wir den Gang angeben, den der Verfasser jedesmahl nimmt. Zuerst kömmt eine völlige Auseinandersezung einer jeden Religion, dann die Geschichte derselben, hernach eine Erklärung, endlich eine Vergleichung mit andern. Der Plan ist sehr weit umfassend und mit vieler Gelehrsamkeit ausgeführt. Der Verfasser legt überdies das Bekenntniß ab: daß er nichts über sich nimmt, und daß man alles auf die Rechnung der Schriftsteller schreiben müsse,

die er anführt, und auf ihre Erklärungen, die sie gegeben haben.

Oft giebt er mehrere Erklärungen von einer und eben derselben Sache, und überläßt es dem Leser, die beste sich herauszusuchen. Um unsere Leser so viel als möglich in den Stand zu sezen, den Werth dieses Buchs richtig zu bestimmen, und was sie in demselben zu erwarten haben, so wollen wir noch die Inhaltsanzeige des ganzen Werks hersezen.

thums und Judenthums. II. Vergleichung des christlichen Glaubens mit dem Mahometanischen. III. Des Christenthums mit dem Heidenthume. IV. Des Christenthums mit der Deisterey.

Culte philosophique; par M. Labastays, physicien et philosophe 8. pages d'impression. A Paris, chez Desenne, libraire, au jardin de la Revolution, et chez les marchands de nouveautés.

Herr Labastays ist von der Existenz eines Gottes, eines Schöpfers aller Dinge, eines Vergelters und Rächers der menschlichen Handlungen, vollkommen überzeugt. Er glaubt an die Unsterblichkeit der Seele und an ein zukünftiges Leben. Um dieses allmächtige Wesen rein und frey von allem Fanatismus zu verehren, schlägt er diesen philosophischen Gottesdienst vor, als einem freyen Volke allein anständig. Er meint, wenn man sein System auch nicht ganz billige und annehme, so wäre es doch gut begründet, und in der neuen Ordnung der Dinge hätte jeder nicht nur ein Recht seine Ideen mitzutheilen, sondern die individuellen freyen Betrachtungen einzelner Personen hätten auch einen starken Einfluß auf die allgemeine Organisation.

II.

Nachrichten.

1. In der Erwartung, daß die englischen Journale, die wir zu erwarten hatten, bald einlaufen würden, und wir im Stande wären, unsern Lesern wie gewöhn-

lich daraus zu referiren, haben wir mit der Ausgabe dieses Heftes einige Wochen zurückgehalten. Allein wir können leider diese Verspätung durch keine Erndte vergüten, indem wir unter der ganzen Menge der eben angekommenen englischen Journale auch nicht das geringste Produkt für die Philosophie gefunden haben. — Indessen können wir die Versicherung hinzufügen, daß wir das nächste Heft gleich mit dem Anfange des Octobers ausgeben werden.

2. Dem Litterator, der die Gütigkeit hatte, im Reichs-Anzeiger uns auf das Schmidische philosophische Journal, und auf die neue Monatsschrift, Ceres genannt, aufmerksam zu machen, danken wir hiemit verbindlichst. Uebrigens erlaube Er uns zu bemerken, daß, wenn wir das beliebte Schmidische Journal unter denjenigen periodischen Schriften, aus denen wir die, in ihnen zerstreut vorkommenden, philosophischen Abhandlungen, in unserm Journale kritisch anzuzeigen Willens sind, nicht nannten, wir dadurch glaubten, deutlich erkennen gegeben zu haben, daß wir es zu denjenigen Schriften rechnen, welche der Philosophie ganz gewidmet sind, daß wir also die Anzeige desselben mit den von der Ostermeße 1794. an herauskommenden Heften anfangen würden. Wir hoffen, daß man diese Begrenzung unsers Planes bey der grossen Menge philosophischer Schriften, deren Anzahl nur in dieser Ostermeße fast bis auf 200 angestiegen ist, billigen werde. Die Versicherung, daß uns jenes bewußte Journal hinlänglich bekannt gewesen sey, wird um so weniger bezweifelt werden können, da wir auf der andern Seite gerne gestehen, daß wir auf die neue Monatsschrift Ceres, noch nicht so aufmerksam waren, wie wir es durch die Güte jenes Litterators geworden

sind, und schon zuvor würden gewesen seyn, wenn der Herr Verleger es uns zur Durchsicht hätte mittheilen wollen.

3. Bald nach der nächsten Michaelis-Meße wird im Palmischen Verlage allhier eine von mir neu bearbeitete, vollständige Theorie der Seelenkraft unter dem Titel: Elementarphilosophie, oder vollständige Naturlehre der menschlichen Seelenkräfte, erscheinen. Sie enthält die Lehren von den Gesetzen der Erkenntniß-, Gefühl- und Willenskraft, aus der Thatsache der Gewißheit von unserm Beseeltseyn systematisch entwickelt, und in einem lichtvollen Zusammenhange vorgetragen. — Der Grund, warum ich diese Schrift voraus anzeige, und darauf aufmerksam zu machen wünsche, ist folgender: Meine Geschäfte verstatten es nicht, den Kritiken meiner Schriften in litterarischen Blättern Antikritiken direkte entgegenzusetzen; auch ausserdem ist es meine Sache nicht, indem ich überzeugt bin, daß die Wahrheit dadurch selten gewinnen kann. Aber es ist Pflicht für mich, auf diese Kritiken aufmerksam zu seyn, und ihnen indessen indirekt, ich meyne durch gründliche Bearbeitung der Grundsätze, aus denen sich ihre Wahrheit oder Falschheit leicht von selbst ergiebt, zu begegnen. Um nun die noch neuerlichen Zumuthungen: auf die Kritiken über meine kritischen Briefe, und besonders auf diejenige, die ein verehrter Rec. in die Göttingische gelehrte Anzeigen, obgleich ohne sie mit Gründen zu unterstützen, hat einrücken lassen, zu antworten, nicht ganz mit Stillschweigen abzuweisen, erkläre ich hiemit: daß ich wünsche, die Freunde der Wahrheit möchten, ausser den Aufschlüssen, die ihnen das Studium der kritischen Briefe selbst geben kann, die

übrigen, die sie noch wünschen mögen, in jener Elementarphilosophie, und besonders in der Theorie der Willens- und der moralischen Natur, erwarten.

Prof. Abicht.

4. Im 2ten Hefte dieses Bandes, S. 187. L. 2. 3. lese man, statt: mit strenger comparativer, nicht bloß Allgemeinheit und Nothwendigkeit — mit strenger, nicht blos comparativer Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

Inhalts-Anzeige
des
ersten Bandes
des
philosophischen Journals.

I.

Deutsche Litteratur.

1. Im ersten Hefte:

3. Im dritten Hefte:

Inhalts-Anzeige.

Inhalts - Anzeige.

Inhalts-Anzeige.

Inhalts - Anzeige.

II.

Ausländische Litteratur der Philosophie.

III.

Vermischte Nachrichten.



